UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIENCIAS HUMANAS

POS-GRADUAÇAO EM FILOSOFIA

<A ARMAÇAO DE FERRO>

- HISTORIA e FILOSOFIA DA HISTORIA EM MICHEL FOUCAULT -

Francisco Ricardo Rüdiger

Trabalho apresentado à Comissão Examinadora visando à obtenção do título de Mestre em Filosofia

Porto Alegre
1987

NOTA

O presente documento é um fac-símile de dissertação de mestrado defendida há quase trinta anos. A escrita se caracteriza por uma procura de clareza e objetividade que agrada o autor. O texto, no entanto, está eivado de erros de pontuação, acentuação e gramática. A correção dos mesmos foi cogitada. O plano de fazê-lo, porém, não teve curso. A tarefa nos obrigaria a fazer alterações no trabalho. O autor ainda subscreve as análises nele apresentadas. O enquadramento das mesmas seria, contudo, diverso, se ao texto retornássemos. As fontes que agora se encontram disponíveis por sua vez exigiriam uma atualização que daria ao documento as feições de uma nova obra. O leitor, por favor, nos compreenda e perdoe os erros de escrita e datilografia com que pode se deparar folheando estas páginas.

F. R.
20/10/2015

O autor gostaria de agradecer ao Prof. Dr. Ernildo Stein, que aceitou orientar essa dissertação, pelo incentivo constante para sua elaboração. Marisa acompanhou sua realização com interesse e facilitou a remoção de vários obstáculos. Edmilson dispensou parte de seu tempo lendo o manuscrito. Às funcionárias da seção de periódicos da Biblioteca do IFCH e do Comut da Biblioteca Central da UFRGS devo a obtenção dos créditos bibliográficos desse texto. Na fase de elaboração final, o trabalho contou com o auxílio financeiro do Programa de Fomento à Pesquisa e à Pós-Graduação da Universidade. Agradeço enfim a todos os outros que colaboraram de uma forma ou de outra que esse texto viesse a ser escrito. Nesse anonimato circulam diversas intensidades.

Dedico este trabalho a Rosane Frigeri - por tudo aquilo que faz com que o autor lhe esteja sempre em dívida.

"Que devemos fazer e como devemos organizarnossa vida? (...) - A essa indagação eu responderei: procurem um profeta ou um salvador."

(Weber)

"Tendes muito que meditar e que inventar ao refletirdes no futuro, mas não deveis pedirã história que vos indique o como e o porquê."

(Nietzsche)

"A maturidade está acima de tudo."

(Burckhardt)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

Certamente, as categorias de filósofo e historiador são ao mesmo tempo muito amplas e muito restritas para designar a obra de Michel Foucault. Demasiado restritas, por um lado, porque seus estudos históricos ultrapassam os limites pelos quais o historiador ortodoxo se responsabiliza; demasiado amplas, por outro, porque esse excesso de pensador não basta para elaborar uma filosofia, como argumenta G. Lebrun. A classificação dos trabalhos do autor escapa à contraposição dessas categorias, as quais ele próprio pretendeu diluir, propondo uma empresa intelectual que "poderia permitir não um *encontro interdisciplinar* entre 'historiadores' e 'filósofos', mas sim um trabalho entre pessoas que procuram se *desdiciplinar*" (IP:53).

Foucault retomou plenamente a tese nietzscheana segundo a qual: "A filosofia, na medida em que é científica é não dogmática, é para nós apenas uma maior extensão do conceito de *história*" (Filosofia Geral I,2). Com isso, transformou a reflexão filosófica num historicismo radical, colocou seus problemas no campo da história, sem temer o risco de fossili-

zá-los. "No trabalho de Foucault, a filosofia deixa de ser pensamento radical, ou mesmo ruminação a respeito do mundo, para se tornar polêmica histórica" (Shinner, 1982:319).Porém, nesse movimento de supressão do egipcismo da filosofia, ele resgata e transforma a história, que se torna exercício de desmascaramento, desmistificação e desconstrução da racionalidade ocidental, na medida em que é subvertida como disciplina, como forma de pensamento, como conhecimento. "A filosofia assimila a história. Para continuar a ser filósofo, foi necessário que (Foucault) se tornasse historiador" (Ariès, apud Le Goff, 1977:43). Em conseqüência dessas metamorfoses, assistimos à formação de um saber bicéfalo, que coloca a cada uma dessas disciplinas -qual a esfinge diante de Édipo - o enigma de seu estatuto.

Entretanto, nossas categorias não são permeáveis aos abalos no pensamento, não são capazes de conceber a fusão da artesania de Clio com a visão de Minerva. A figura de Jano não se inclui nas alegorias da reflexão. Por isso, a tematização da obra de Foucault não escapa à alternativa: filósofo-historiador / historiador-filósofo, formulada em termos da prioridade dada a cada componente da combinação.

Este estudo opta pela última alternativa. Para vários autores, Foucault inventou uma contraciência que pretende dissolver as ciências humanas e o saber histórico; mas isso não impede que sua obra seja um dos exemplos mais fascinantes da prática contemporânea desse saber. Em várias oportunidades, Foucault se definiu como historiador (AS:168; OD:59; MP:239;

D:75). Seus livros assemelham-se, ao menos exteriormente, aos livros escritos pelos historiadores. Não bastasse isso, o autor promoveu uma abertura e uma revisão da bibliografia dos historiadores ortodoxos, influenciando a elaboração de estudos sobre o corpo, a morte, a sexualidade, a loucura, o cotidiano, o crime e o saber. A consideração dos problemas e conceitos que ele definiu tem se tornado uma tarefa obrigatória para todos aqueles que se dedicam à reflexão e à prática dos estudos históricos na atualidade. Foucault abriu um programa de pesquisa histórica que permite hoje se falar numa historiografia foucauldiana, pela concepção de história que utiliza, os métodos com os quais opera, o modo como escreve a história.

Conforme observa Pamela Major-Poetzl,Foucault elaborou um projeto de análise histórico-filosófica da civilização ocidental moderna, que o próprio autor caracterizou redação da história do presente (VP:30; MP:239). Com base em análises retrospectivas, escreveu alguns capítulos fundamentais do complexo de poder-saber que governa nosso pensamento e ação, formulou uma crítica dos termos nos quais se dá nossa inserção na atualidade. Retomando o projeto nietzscheano de uma crítica da cultura contemporânea, denunciou o avanço crescente desse complexo, que estende seus efeitos e legitima seu arbítrio com nosso beneplácido e aquiescência, na medida em que nossos atos e pensamentos tomam apoio e fé nas práticas que o compõem.

Todavia, ao contrário de Nietzche, que parte de um

ponto de vista extemporâneo e inclui a cultura histórica em seus alvos, mantendo sua genealogia no quadro da "pintura histórica criadora" (Livro do Filósofo § 41), Foucault resgatou o potencial crítico da história, sem abrir mão de lhe dar crítica. Desde seu primeiro livro, sustentou que "somente na história se pode descobrir o *a priori* concreto" dos fenômenos dados à nossa experiência. E de fato elaborou sua análise crítica da modernidade no plano não de uma teoria global da sociedade, nem num horizonte geral de análise como a economia, ou mesmo de uma arquitetura humana como a civilização, mas sim no plano da história (Cf. SP:782 *in fine*).

Para Foucault, a análise crítica da modernidade — comandada pela questão "o que acontece atualmente e o que somos nós, nós que talvez não sejamos nada mais e nada além daquilo que acontece atualmente" (MP:240) — só pode ser feita a partir de uma reflexão histórica sobre determinados pontos e linhas de fuga dados à nossa experiência. Porém, salienta que essa reflexão não pode ser compreendida em sentido restrito. Precisa ser colocada numa escala histórica bem mais longa. A história do presente trabalha — no limite — com todo o calendário do passado.

> *"Mesmo que o Aufklärung tenha sido uma fase muito importante em nossa história e no desenvolvimento da tecnologia política, eu penso que nós devemos nos referir a processos muito mais remotos se queremos compreender como temos sido amarrados à nossa própria história."* (SP:780)

Considerando essa perspectiva, não surpreende que os

escritos foucauldianos tenham elaborado uma teoria da história original, baseada num tipo de historicismo transcendental, calcado não na historicidade absoluta da subjetividade (Husserl), mas sim nas relações de poder que atravessam as relações sociais em seu conjunto e fornecem as condições de possibilidade do processo histórico, cuja matriz é a filosofia de Nietzsche. De certo, não se pode mais dizer que o marxismo é a única teoria da história atualmente existente (Villar, 1982:9). Não bastasse isso, a prática teórica do autor levou ao nível da crítica e da auto-reflexão a base hermenêutica na qual repousa todo saber histórico, como fez a *SozialGeschichte* da historiografia alemã mais recente, mas ultrapassando-a no sentido de formular teoricamente, como o marxismo, um programa de pesquisa. Assim, malgrado a perspectiva objetivista dos primeiros escritos, que dominam aliás os estudos históricos e sua epistemologia na atualidade, ela não dissociou a pesquisa da reflexão, retomando o projeto kantiano, mas próprio também do marxismo, de desenvolver uma história filosófica.

Foucault logrou analisar um elenco de temas particulares sem perder de vista um horizonte geral de interpretação. Ao contrário da maior parte das pesquisas dos historiadores filiados ao paradigma por ele aberto, suas obras contêm uma dimensão prático-hermenêutica — certamente muito particular — assumida de maneira clara e refletida, capaz de fornecer ao mesmo tempo uma chave de interpretação da história e uma série de elementos para nossa auto-compreensão dentro dela. Vale dizer, refletiu sobre o caráter prático do saber histórico

— os vínculos entre conhecimento e ação, pensamento histórico e situação atual, investidos nele — e os compromissos que essa reflexão mantém com a praxis contemporânea do historiador.

Em virtude disso, a decisão de abordar a obra de Foucault no plano dos estudos históricos implica um trabalho nos limites institucionais em que esses estudos podem ser pensados. A relação de Foucault com os historiadores foi sempre problemática, complexa e contraditória, do mesmo modo como é a relação dos historiadores com sua obra. Apesar de escrever a história de forma positiva, aparentemente distanciada dos esquemas de categorias que caracterizam a filosofia da história, o autor ocupa um lugar ambíguo e incerto na cidade científica dos historiadores.

A chamada *École des Annales* saudou seu trabalho de maneira bastante especial. Para Jacques Le Goff, "Foucault é um dos maiores historiadores novos" (Le Goff, 1980:216). Paul Veyne vai ainda mais longe, e, num ensaio laudatório, afirma que "Foucault revoluciona a história, é o historiador mais positivista de todos" (Veyne, 1979). Em contrapartida, para outros historiadores, o autor é o exemplo acabado de anti-historiador. No dizer de Jacques Léonard, Foucault "recorre três séculos à rédea solta, como um cavaleiro bárbaro. Queima a estepe sem a menor precaução ... como um cossaco da história" (Léonard, 1977:8). Segundo J. Henretta, ele representa um perigo ainda maior no plano epistemológico, onde "executa a liquidação do valor intrínseco da disciplina his-

tórica" (Henretta, 1979:1299).

Diante desse quadro, não soa estranho a afirmação do autor no II volume de sua *História da Sexualidade*, publicado às vésperas de sua morte:

> *"Os estudos que se seguem, assim como outros que anteriormente empreendi, são estudos de 'história' pelos campos que tratam e pelas referências que assumem; mas não são trabalhos de 'historiador'." (HS II:13)*

Estudos de história, mas não trabalhos de historiador. A razão disso está certamente no fato de que Foucault estabelece um novo modo de pensar a prática da história, define uma nova metodologia e formula um novo conceito de história. A linhagem de seus estudos é a mesma de Jacob Burckhardt. Através do estudo histórico de alguns temas particulares, o autor elabora uma série de reflexões sobre a história, na medida em que esses temas — a razão, a loucura, a sexualidade — possuem caráter universal, constituem um elenco de tipos-limite da história, e como tais permitem tirar conclusões sobre as potências que lhe especificam. Como as reflexões do mestre de Basiléia, os escritos foucauldianos afirmam a multiplicidade dos fenômenos históricos, mas não perdem a condição de particular história universal. Foucault elabora uma teoria da história que se eleva ao plano da auto-reflexão, na medida em que — tendo em vista um interesse prático — seus trabalhos não veiculam um saber histórico senão como momento da história na qual se insere seu objeto e seu ponto de partida hermenêutico.

A proposta deste estudo é a reconstrução racional dessa teoria da história, dos pressupostos filosóficos nos quais ela se baseia, dos fundamentos epistemológicos que comandam o programa de pesquisa foucauldiano. O plano de exposição tem dois eixos. Por um lado, metodológico, manifesto na reconstrução do conceito de história e da perspectiva teórica do autor; por outro, crítico, manifesto na análise do caráter prático-hermenêutico e, portanto, reflexivo de sua obra. O primeiro é objeto dos capítulos dois e três; o segundo é tematizado no capítulo quatro. O capítulo 1 faz uma contextualização do pensamento histórico de Foucault e uma síntese dos resultados obtidos por sua historiografia, mas não deve ser visto de maneira separada dos demais; pois ele funciona como sua introdução e elo de mediação. A conclusão retoma esse primeiro capítulo e avança uma avaliação mais geral sobre o programa de pesquisa histórica elaborado por Foucault, à guisa de síntese do estudo.

Convém esclarecer que este trabalho não visa à controvérsia; não toma partido aberto por nenhuma metodologia da história contra a metodologia examinada. Limita-se basicamente a analisar um método histórico e reconstruir o conceito de história em torno do qual se organiza. Não é um exame polêmico dos estudos históricos que focaliza; não pretende denunciar seus pontos falhos e inconsistências teóricas — mas conclui com uma interpretação historiográfica do projeto no qual se inserem. Dentro de um trabalho de cunho epistemológico, visa sim uma crítica do pensamento histórico contemporâneo.

Cabe salientar ainda que não toma a si a tarefa de operar a revisão factual das pesquisas foucauldianas. Recentemente, esse encargo foi assumido com muita competência e manifesta satisfação por José Guilherme Merquior, num livro cujo assunto é menos a propósito do método e da filosofia de Foucault do que sobre seus resultados escreveram outros autores, como demonstra o caráter leviano de certas passagens da obra, que não obstante é um interessante exercício de revisão bibliográfica (Merquior, 1985). Nossa preocupação neste texto é de ordem essencialmente epistemológica. Vale dizer, com os aspectos teóricos e metodológicos da contribuição de Foucault aos estudos históricos, enfocados do ponto de vista duma epistemologia ao mesmo tempo crítica e hermenêutica da história.

Foucault tomou a sério a tese nietzcheana de que a falta de sentido histórico é o defeito hereditário da filosofia e que, portanto, "o filosofar histórico é necessário de agora em diante" (Humano, Demasiadamente Humano I, § 2). Os estudos que elaborou são uma prova do potencial crítico que a reflexão filosófica pode trazer à prática do historiador.

1 A HISTÓRIA DO PRESENTE

O projeto foucauldiano de escrever alguns capítulos básicos da história do presente situa-se no ponto de retorno sobre si da episteme moderna. Nosso pensamento é um pensamento escandido pelo problema da história. As Luzes inauguraram uma época que, anunciando a saída do homem de sua menoridade e a assunção por parte dele de seu próprio destino, transformou a história em modo de ser do que nós somos e de tudo o que é dado à nossa experiência.

Por isso, ela reconduz o pensamento permanentemente à questão de saber o que é a história para o pensamento: "Esta questão infatigavelmente há de urgir a filosofia de Hegel a Nietzsche e para além dele" (PC:288). Foucault encontrou a resposta para ela na pergunta pela atualidade; reassenhoreando-se da episteme moderna na raiz de sua gênese, descobriu na problematização do tempo presente e de nossa inserção nele a matriz em cujo interior a história tornou-se o ponto incontornável do pensamento contemporâneo — e dentro da qual situou seu próprio programa de pesquisa. Paralelamente, descobriu nas relações de poder as condições de possibilidade desse pensa-

mento e o substrato básico da história.

1.1 - LINHAGENS DO PENSAMENTO HISTÓRICO FOUCAULDIANO

Foucault tomou para si a tarefa de responder à questão sobre o que é nossa atualidade, através de uma análise histórico-filosófica da modernidade. Com base numa visão retrospectiva, mas densa, do presente, interrogou essa atualidade que fornece os horizontes de nosso pensamento e ação, da qual fazemos parte e com relação a qual temos de nos situar e desempenhar um papel. Em suma, precisou o processo histórico geral do qual ela provém para desenhar-lhe o mapa geológico e sismológico, capaz de decifrar-lhe as linhas-limite e os pontos de fuga, os pontos de resistência e as linhas de força das principais questões que a atualidade coloca ao pensamento.

> *"O que estou tentando fazer é romper com os sistemas implícitos que determinam nosso comportamento mais familiar sem que os conheçamos. Estou tentando descobrir sua origem, mostrar sua formação, as coações que eles impuseram a nós; estou tentando, portanto, colocar-me à distância deles e mostrar como podemos escapar."* (Entrevista a K. S. Simon:195)

Essa proposta de trabalho tem dois momentos constitutivos. 1º) A arqueologia do saber — que não se interroga exatamente sobre os tipos de conhecimento e saber que compõe a nossa atualidade, mas ao contrário sobre as práticas sociais, discursivas ou não, que os tornaram possíveis, permitindo que eles tenham uma história. 2º) A genealogia do presente

— que se constitui numa interrogação sobre a atualidade do passado e a proveniência histórica do presente, examina as condições de possibilidade que sustentam os regimes de práticos que fornecem suas matrizes de transformação. Ambos procuram mostrar como nosso presente é feito de coações e inércias, como os regimes de práticas nos quais se dá nossa experiência da atualidade não são o resultado de alguma necessidade histórica, mas apenas a camada mais recente de um solo histórico estratificado, uma situação estratégica no processo de dispersão de relações de poder que define a história. Portanto, em ambos a crítica do presente se apresenta através duma análise histórica da atualidade.

Neste sentido, esse programa de pesquisa constitui, malgrado as pretensões aparentemente contrárias do último Foucault, um ponto de inflexão e reflexão na linha de reflexão na qual o autor inseriu seu trabalho, na medida em que sua análise da atualidade tomou um desvio pela história e assumiu a forma de uma crítica implacável da modernidade. Para Foucault, a tarefa que se coloca ao pensamento nos dias de hoje não é descobrir o que somos nós, mas recusar, conforme uma ressonância sartreana, o que fizeram de nós e o que nós de fato somos no momento. Chegou a hora do pensamento operar um retorno sobre sua própria história e a história de sua atualidade para elaborar uma nova maneira de viver o tempo presente.

Segundo Foucault, Kant fundou as duas grandes tradições nas quais se dividiu a reflexão crítica moderna. Em pri-

meiro lugar, a tradição que coloca a pergunta pelas condições a partir das quais um conhecimento verdadeiro é possível, que assumiu a forma duma analítica da verdade. Em segundo, a tradição que coloca a questão do que nós somos e do que é a nossa atualidade, que assumiu a forma duma ontologia histórica do presente (D:112). A primeira não desapareceu, mas sem dúvida foi a segunda que se tornou cada vez mais importante ao longo do século XX, na medida em que vários processos verificados nesse período demonstraram que nosso pensamento e racionalidade não podem ser dissociados das sujeições e inércias que atravessam a sociedade e nossa sociedade não pode ser compreendida sem os dogmatismos e coações que nossa racionalidade e pensamento impuseram ao longo de sua história.

Não obstante, a reflexão que assumiu a forma duma ontologia do presente está vinculada a esses processos, pois está lastreada na tese de que a racionalidade não se manifesta senão nos traços em que ela mesma se dá e reconhece na atualidade. A razão crítica derrubou a idéia de *mathesis universalis* em que se assentava a episteme clássica, abrindo um espaço que foi preenchido pela razão instrumental, a quem foi confiado o trabalho de conformação da realidade ao projeto da modernidade.

Em vista disso, para voltar a pensar nosso tempo, é preciso deslocar o pensamento de nossa atualidade e submeter à crítica histórica sua racionalidade. Encontramo-nos no interior de uma razão que só poderá resgatar seus compromissos com a emancipação sob a condição de se liberar dela mesma. Para Foucault, esse é um expediente capaz de revelar a face negli-

13

genciada do pensamento moderno, assentada na tese de que só quando as condições do exercício da razão estão plenamente definidas surge a possibilidade da autonomia, na medida em que a crença cega na suas potencialidades é geradora de ilusões, dogmatismo e heteronomia (FR:38). Só atentos a essa necessidade de auto-crítica implacável estaremos aptos a desenvolver um entendimento que não se contente simplesmente em defender as prerrogativas da razão contra aqueles que pretendem liquidá-la, mas basicamente tome a si próprio como "permanente reativação de uma atitude — isto é, de um *ethos* filosófico que poderia ser descrito como de crítica permanente à nossa época histórica" (FR:42).

O pensamento não pode escapar a essa espiral da racionalidade que ao mesmo tempo nos refere a sua necessidade e seus perigos. Todavia, não está impedido de refletir sobre ela e adotar uma atitude experimental diante do mundo, baseada em análises históricas precisas, que sejam capazes de permitir uma avaliação constante do que pensamos e queremos, do que somos, do que fazemos e institucionalizamos em nossas relações com os outros. Foucault adotou essa perspectiva. Em seus escritos, a atualidade opera um retorno sobre sua racionalidade e história, "como maneira para o ocidente tomar consciência de suas possibilidades atuais e das liberdades às quais ele pode ter acesso, mas também como uma maneira de se interrogar sobre seus limites e sobre os poderes que ele utilizou" (SV:7).

No entanto, nesse percurso de volta, o autor reen-

contra e reelabora numa nova síntese as linhagens nas quais a reflexão sobre o presente se aventurou.

Os temas correlatos do presente e da história se tornaram problemas maiores para o pensamento no final do século XVIII. A partir dessa época, colocou-se ao pensamento, pela primeira vez, a questão não apenas de sua natureza e fundamento, de seus poderes e direitos, mas também a questão de seu presente e de sua história, de suas condições de exercício e sua atualidade. Em poucos anos, configurou-se a idéia de que a filosofia podia ser lida como figura crítica, acabada e coerente da época a que ela pertencia, como consciência esclarecida do tempo presente; mas também de que cada época não era nada mais nada menos do que a emergência em ato do que era em sua essência a razão.

Na versão norte-americana do texto *O que é o Iluminismo?*, Foucault nota que até o século XVIII, havia basicamente apenas três modos de pensar o presente em relação ao tempo. 1º) O presente podia ser representado como pertencente a certa época do mundo, distinta de todas as outras por causa de determinadas características; 2º) ele podia ser tematizado na figura de certos signos que nele anunciavam a eclosão de um grande acontecimento por vir; 3º) o presente podia ser analisado como ponto de passagem para o advento de um novo mundo. Kant reúne essas três maneiras de refletir sobre o presente reportando-as à ação do homem (FR:39). Ele situa-se assim na encruzilhada da reflexão crítica com uma tomada de posição sobre a ação dos homens no tempo, na qual ele se perce-

15

be inserido e com relação a qual ele assume a responsabilidade de problematizar desde o interior. Vale dizer, Kant assinala esse momento em que a reflexão filosófica torna-se a modalidade do pensamento encarregada de revelar, em maior ou menor escala, o sentido de sua época e fixar para cada época o sentido que ela tem em relação à nossa. Desse modo, para resumir:

> *"A leitura da filosofia no quadro de uma história geral e sua interpretação como princípio de deciframento de toda sucessão históricasão tornados simultaneamente possíveis."(SV:5)*

Noutros termos, a história, como modo de ser de tudo o que nos é dado à experiência, assume a condição de figura incontornável do pensamento. E por isso se divide, tão logo a episteme moderna se constitui, conforme um enigma que não é possível dominar teoricamente, entre uma ciência empírica das atividades humanas no tempo e um modo de ser que vota ao tempo o destino do campo de nossas experiências possíveis, começando com a de nós mesmos. Assim, não surpreende que a questão da atualidade tenha se tornado uma questão da qual o pensamento não pôde mais se separar, na medida em que se colocou paralelamente a questão de conhecer o processo histórico geral do qual essa atualidade que está indissociavelmente ligada ao pensamento provém e como esse processo pode ser decifrado através do pensamento. Através de um único gesto, a atualidade coloca ao pensamento a questão de sua historicidade e este coloca à atualidade a questão de sua história.

Para Foucault, as linhas de reflexão que, de Hegel a

16

G. Lukácz e à Escola de Frankfurt, passando por Marx, Nietzsche e Weber, mas também o historicismo, caracterizam a reflexão que assumiu a forma duma ontologia do presente,constituem a maior prova dessa revolução, dentro da qual ele pretendeu trabalhar (D:112). Portanto, é lícito supor que podemos avaliar o projeto e a contribuição do autor para o pensamento histórico e historiador contemporâneo com relação a elas. Foucault vinculou essas linhas de reflexão numa análise da modernidade e numa nova resposta à pergunta pela nossa atualidade, através duma crítica de extrema radicalidade aos conceitos de homem, sujeito, sentido e história que elas carregavam consigo e compartilhavam com o logocentrismo da razão ocidental.

O pensamento moderno julgou se impor historicamente a sua atualidade como razão, poder e vontade; e, por isso, a pergunta pelo nosso presente e o campo de experiências possíveis nele remetia sempre às figuras nas quais progressivamente se reconhecia esse pensamento. Foucault inverteu essa perspectiva, colocou à atualidade a questão de sua história do ponto de vista do poder, da racionalidade e do sujeito, problematizando os traços nos quais a razão se aplicou na prática através da análise de suas raízes históricas. Como observa White:

> *"Foucault não trabalha dentro da corrente da historiografia ocidental, ou mesmo das convenções de um de seus ramos: a história das idéias. Diferentemente do historiador convencional, que se dedica a clarear e assim refamiliarizar seus leitores com os artefatos de épocas e culturas*

passadas, Foucault procura 'desfamiliarizar' os fenômenos do homem, da sociedade e da cultura que vem se tornando totalmente transparentes após um século de estudo, interpretação e superdeterminação conceitual." (White, 1973:50)

De fato, os trabalhos de Foucault, como os da Escola de Frankfurt, representam, cada um em seu plano de análise, os primeiros mais inclinados à história, os segundos ao discurso filosófico, o ponto de reflexão do movimento que coloca ao ocidente moderno a pergunta pelos títulos que sua organização social, sua cultura e racionalidade detém para reclamar uma validade universal; questiona se eles não são apenas a máscara de um projeto de hegemonia política e dominação social. Nesse sentido, o programa de pesquisa foucauldiano representa uma alternativa e uma proposta de superação dos dois outros que procuraram responder à pergunta pelo nosso presente recorrendo à história: o marxismo e o historicismo.

Para o historicismo, a relação entre a atualidade e a história passa por uma análise da história do ponto de vista do presente. A atualidade representa o momento fundador do estudo do processo histórico, na medida em que emerge dele como seu resultado necessário. O historiador é o elemento melhor habilitado para manter a vinculação do presente com o passado, aquilo que chamamos tradição, e situar por exclusão a parte nova, aquilo que chamamos progresso, nessa forma bruta de mudança que constitui a atualidade. A história permanece sempre aberta ao futuro, mas é o presente quem decide os acontecimentos através dos quais ela pode ser tecida.

18

Por isso, não obstante sua fixação no particular e no caráter irrepetível dos fenômenos humanos, o historicismo tem uma proposta programática: elaborar a memória dos grupos sociais, das culturas, das nações para manter viva a tradição no seio de uma atualidade fugaz. Assim, ele mostra a destinação do nosso presente, encena o processo através do qual a civilização material, a razão e a liberdade são concretizados na história e desembocam no presente; através da narrativa tradicional, faz da atualidade o resultado de uma tradição que a carrega e precede, legitima a versão do mundo vigente no presente.

Para o marxismo, a relação entre a inserção de nosso pensamento e ação na atualidade passa por uma análise do presente do ponto de vista da história. O presente é a chave para a explicação do passado, mas submete-se a um princípio de totalização que o torna etapa do desenvolvimento genérico da sociedade. A história consiste num processo dialético de interação entre forças produtivas e relações de produção regido por leis objetivas, que encaminham, através da lutas de classes que se geram nele, a superação das contradições econômicas, políticas e sociais que cindiram a sociedade no começo da história.

O presente é um fenômeno historicamente limitado; mas como tal tem um horizonte: a revolução, o comunismo, o fim da história. Ele aponta para a resolução das contradições dialéticas inerentes a esse estágio do desenvolvimento social, cujo sentido é fornecido pela história. A história serve a cada

momento para a avaliação de nós próprios, tomar consciência dos processos em andamento e julgar em que medida nossa praxis obedece às suas transformações. Ela tem, portanto, um significado prospectivo: precisa nossa responsabilidade objetiva no processo de superação das contradições em curso na atualidade.

O século XX tem se encarregado de demonstar a incapacidade dessas linhas de reflexão em dar conta do presente. A crise do historicismo, da qual a do marxismo não é senão um prolongamento, atesta seu fracasso em responder aos problemas colocados pela atualidade. A eclosão das guerras mundiais e os fenômenos que lhes seguiram destruíram ao mesmo tempo a respeitabilidade da idéia de progresso e as esperanças de que a revolução levasse à emancipação da sociedade, solapando os fundamentos da consciência histórica configurada nos primórdios da modernidade.

Encontramo-nos numa situação em que as experiências humanas não nos servem mais de guia e relutamos em acreditar que o futuro possa redimir as tragédias e sofrimentos por que passamos. Um época cujos valores assentados na razão experienciou os acontecimentos que experimentou não pode ficar mais satisfeita com a mera narrativa do que lhe aconteceu ou sua colocação sob o signo de porvir. Começamos a entrever que a desrazão não é um fenômeno superficial e eliminável do curso da história talvez por que não seja historicamente condicionado, mas um elemento constante do processo de desenvolvimento da sociedade. Em conseqüência disso, ingressamos numa era

de niilismo como estado acabado da consciência histórica. O passado, em cima do qual se formulou as teorias da ação social na modernidade, está perdendo sua capacidade em definir nossa relação com a atualidade. No dizer de G. Barraglough:

> *"O resultado dessa nova situação é que a história mesma está perdendo, se ainda não perdeu, o papel, que ela uma vez exerceu sobre as melhores inteligências, de chave do modo de viver o presente."* (Apud Meyerhoff, 1959:28)

Em contrapartida, as tentativas de estabelecer uma nova relação com o passado, liberar-nos da postura contemplativa do particular e da submissão à necessidade histórica, quer ampliando o campo dos estudos históricos, quer resgatando nosso potencial como sujeitos da história,não lograram melhores resultados. A fenomenologia, procurando devolver ao homem sua capacidade de sujeito responsável da ação social, realizou um esforço de fundamentação da atividade humana na liberdade e da descoberta do seu sentido na história. Porém, com isso, acabou impedida de realizar um diagnóstico do presente. A história social, vencida a etapa de intercâmbio com as ciências humanas, tem mostrado como um programa de pesquisa baseado no resgate da variedade da experiência do homem, sem visão teoricamente coerente com sua proposta de história total, conduz a um neo-historicismo preocupado com curiosidades arbitrárias, uma antiqualha generalizada, incapaz de nos situar historicamente.

O pensamento histórico de Foucault finca suas raízes nesse solo epistemológico. Seus trabalhos emergem num contexto marcado simultaneamente pela hegemonia da idéia de histó-

ria no domínio da filosofia e das ciências humanas, pelo menos na França, e sua operacionalidade cada vez menor em dar conta do presente. Com relação a ele, pode-se afirmar que sua obra representa uma retomada do saber histórico como instrumento de análise e diagnóstico da atualidade na situação de crise do historicismo.

Jacques Revel mostrou há poucos anos que, durante três décadas, a contar de 1930, a história satelizou as ciências humanas em nascimento, na medida em que eram vitimadas por uma série de problemas institucionais. Nesse contexto, o projeto de história total empreendido pela *École des Annales*, com base num trabalho interdisciplinar, teve um papel arregimentador, que resultou na configuração do domínio das ciências humanas em torno da história (Revel, 1979). Em contrapartida, Vicente Descombes observa que essas décadas assinalam também o período de hegemonia da idéia de história no pensamento filosófico, assentada nele conjuntamente às idéias de sujeito e verdade. O homem faz sua história; e a verdade do que ele faz, como verdade do próprio homem, apenas a história pode decidir. Por isso, o pensamento histórico é dominante. Cabe a ele resgatar esse movimento como sua memória e consciência. De modo que é ele quem fornece a justificação teórica da historiografia *tout court* até a história das ciências de autores como Koiré (Descombes, 1979).

Ao longo dos anos 60, esse campo epistemológico foi, todavia, desarticulado pela chamada *reação estruturalista*, que entrelaçou de maneira nova o pensamento filosófico e as ci-

ências humanas. Efetivamente, verificou-se uma desagregação do pensamento histórico e da prática do historiador como solo epistemológico das disciplinas humanísticas, em conseqüência do movimento combinado pelo qual o conceito de história foi submetido a uma crítica radical pela reflexão de cunho filosófico que se convencionou de estruturalismo, com base nas descobertas das ciências humanas emergentes; e as ciências humanas emergentes, notadamente a lingüística e a etnologia, afirmaram suas reivindicações por um campo de estudos próprio contra a historiografia, tomando apoio no estruturalismo.

Os escritos foucauldianos assumiram relevância nesse contexto, tornando-se em pouco tempo um dos principais palcos de encenação do movimento estruturalista. Aparentemente, *As Palavras e as Coisas* constitui não apenas o melhor exemplo de aplicação dos postulados do movimento à historiografia; contém um elogio pragmático e uma justificativa teórica do papel da etnologia, da lingüística e da psicanalise do saber contemporâneo. Porém, soa estranho e sugere outra avaliação a apologia da história que ocupa as páginas iniciais do livro seguinte do autor, *A Arqueologia do Saber*.

De fato, Foucault situa-se nesse movimento todo como pensador pós-estruturalista — apesar do flerte inequívoco com a proposta original investido em *As Palavras e as Coisas*. Como se pode constatar na leitura do estimulante livro de Descombes, seu trabalho se insere no projeto de desconstrução das categorias fundamentais do saber ocidental, de tematização dos limites da reflexão e da força investida no pensamento, que sucedeu ao estruturalismo como variante francesa do movimento

de retorno e auto-crítica da razão ocidental empreendido pelo pensamento contemporâneo. Todavia, enquanto vários dos seus protagonistas, como Deleuze, Lyotard e Derrida, resolveram sustentar o citado projeto no plano abstrato do discurso filosófico, Foucault submeteu o problema a respeito do que podemos pensar atualmente ao crivo da análise histórica, tomou o ponto de vista de que nossa racionalidade não pode ser dissociada dos sistemas sociais nos quais se imbrica, concluiu que a crítica da modernidade passa necessariamente por uma reflexão geral sobre a nossa história. Assim, num gesto aparentemente contrário, mas inserido no mesmo movimento, ele retoma a prática dos estudos históricos para reatar com a pergunta imposta a nós pela episteme moderna: o que é a nossa atualidade?

Nesse sentido, outrossim, seu trabalho complementa o projeto de história total proposto pelos historiadores da escola dos Anais e opera o acabamento do papel central da reflexão histórica no pensamento francês contemporâneo, na medida em que a figura do filósofo-historiador estava prevista no campo epistemológico que se organizou em torno da história. Para Lucien Febvre, a história só se completaria como matriz do estudo do homem quando os historiadores da filosofia se tornasse historiadores de fato, e os historiadores de fato abandonassem o empirismo objetivista no estudo do homem. Afinal, temos:

> *"Dois espíritos irredutíveis. Mas não se trata, precisamente, de 'reduzí-los' um ao outro. Trata-se de fazer de modo que, permanecendo ambos*

24

em suas posições, não ignorem o vizinho a ponto de permanecerem para com ele senão hostis pelo menos estranhos." (Febvre, 1953:123)

Foucault resgatou a história para — mediante sua crítica e subversão — realizar o trabalho de desconstrução do saber ocidental e denúncia dos sistemas de poder ligados ao trabalho do pensamento na modernidade; retomou o pensamento histórico e a prática do historiador para insuflar neles o questionamento pós-estruturalista sobre a falência da racionalidade moderna, com vistas ao estabelecimento de um novos *ethos* diante da realidade contemporânea. Porém, através desse expediente, ele não só promove uma síntese original entre a história e a filosofia, como inverte as perspectivas que o pensamento histórico mantinha com a sua atualidade.

Para o historicismo, a relação entre a questão da atualidade e a história passava por uma análise da história do ponto de vista do presente; para o marxismo, por uma análise do presente do ponto de vista da história. Foucault propõe uma análise histórica do presente, reinterpreta a relação estabelecida entre razão, sociedade e tempo presente como análise histórica da atualidade, dos limites que a razão e a sociedade nos impuseram, do campo de experiências possíveis a partir das quais é viável rompê-la.

O impasse do pensamento diante do presente é decorrência de sua cumplicidade com a razão imbricada nele enquanto consciência do tempo. O pensamento da modernidade, obsecado pela tentativa de responder à pergunta pela atualidade em termos de manifestação de sua verdade, traduzindo-se em razão

25

instrumental, se imbrica na sociedade contemporânea como um de seus principais problemas. Foucault pergunta pela sua história, qual participação ele pode ter tido nas sujeições e dominações ligadas historicamente ao seu percurso. Assim, reencontra a Escola de Frankfurt para denunciar, através de uma análise histórica do presente, a imbricação do espírito social-darwinista, pressuposto do processo civilizatório, com o movimento de nosso presente em seu conjunto. Como nota Habermas:

> *"A Europa moderna criou as pressuposições intelectuais e as bases materiais de um mundo onde esse espírito ocupa o lugar de razão - é esse o núcleo verdadeiro da crítica da razão conduzida depois de Nietzsche."* (Habermas, 1985:425)

A descoberta do homem como centro de nossas representações abriu o mundo ao projeto de uma ação prometeica de transformação do pensamento em realidade, de emancipação do homem de seus preconceitos e travas. Colocou-se a ele a missão de revolucionar a terra. Não obstante, esse projeto se materializou, no mundo todo, em mecanismos de exercício do poder. As ciências humanas, incluindo aí o marxismo, que tinham por tarefa garantir a verdade, baseadas na idéia de emancipação do homem, acabaram contribuindo para transformá-lo em alvo de um número sem fim de sujeições e controles.

Desde o século passado, o genocídio se tornou o sonho dos poderes modernos e o pesadelo da espécie. Os massacres se tornaram vitais. Populações inteiras são levadas ao holocausto em nome da razão governamental dos fenômenos da vida.

Temos diante de nós a miragem da exterminação termonuclear. No limite, assistimos à configuração da suspeita nietzscheana de que, a partir de certo limiar, a atividade da espécie volta-se contra sua obra e a própria espécie. A história tem fim, soçobra no caos e na tragédia, supera-se com a auto-destruição.

Foucault tomou em consideração esses problemas para empreender uma série de reflexões sobre nossa história. "O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política sua vida de ser vivo está em questão." (HS I:134)

A episteme moderna colocou pela primeira vez a pergunta pelo nosso presente no coração de nossas problematizações, mas prescreveu ao pensamento a tarefa de fornecer suas respostas sob a forma de uma terapêutica (NMF:34). 200 anos depois, Foucault retomou o momento inaugural da episteme para afirmar contra ela, uma vez reconhecido seu fracasso em definir nossa relação com o porvir, a anterioridade e a necessidade colocada inicialmente por Kant, e posteriormente pensada por Nietzsche, de uma diagnose histórica da atualidade.

1.2 - A FORMAÇÃO DA MODERNIDADE NA VERSÃO DE FOUCAULT

Os estudos de Foucault constituem uma tentativa de traçar a história da modernidade sob o ângulo das relações entre certas formas de racionalidade e determinadas práticas sociais, das relações de poder nas quais elas tomaram apoio

e da problematização do sujeito verificada no seu interior. Todavia, não se esgotam nela. Eles condensam na análise de temas-limite, como a sexualidade, a loucura, a transgressão, uma reflexão sobre a história.

Não obstante, convém salientar que essa extrapolação é indissociável da pesquisa sobre uma conjuntura privilegiada de nossa história, desse momento que assinala o nascimento da época do homem, do processo histórico no qual se deu a passagem da chamada clássica para a modernidade, ainda que no curso de suas pesquisas Foucault tenha sido forçado a recorrer a períodos muito mais antigos para explicá-la.

Para Foucault, o nascimento da modernidade situa-se em torno da viragem do século XVIII. Nessa época, ocorreram várias cesuras nos trilhos da história, com relação às quais a Revolução Francesa não passa de uma referência nominalista, em função da qual elas podem ser localizadas. Vale dizer, a Revolução Francesa:

> "*funciona como um conjunto complexo, articulado, descritível de transformações que deixaram intactas um certo número de possibilidades, que fixaram, para um certo número de outras, regras que ainda são as nossas, que igualmente estabeleceram positividades que acabam de se desfazer ou se desfazem sob os nossos olhos.*" (AS:214)

A modernidade constitui a camada mais recente de um solo histórico estratificado, gerado por uma série de transformações que estabeleceram nossa organização social, nossa racionalidade, nosso pensamento, nossa própria condição huma-

28

na. Posto isto, convém reconstruir a visão foucauldiana da história do presente, para discutir posteriormente as questões que ela coloca, respeitando a divisão em duas etapas — arqueologia do saber e genealogia da atualidade — que se reconhece na obra de Foucault.

A arqueologia do saber — como primeira etapa do projeto foucauldiano de análise da modernidade — é uma empresa de diagnóstico histórico da racionalidade pela qual nos problematizamos como seres humanos. Vale dizer, do conjunto de relações que ligam e presidem o funcionamento das práticas do discurso e do saber que deram lugar em nossa época a um pensamento centrado em torno da figura do homem. Pois com base nele se configurou a idéia de que o ser humano estabelece uma relação com a verdade ao mesmo tempo consigo mesmo,na sua interioridade subjetiva, e com os outros, na exterioridade do campo social-histórico.

Esse trabalho subdivide-se em três etapas básicas. Primeiro, a análise do processo de subordinação da loucura à razão, do gesto pelo qual essa última demarca e exclui o que não se coaduna com seu próprio perfil (Cf. HL); em seguida, o estudo da elaboração da face obstinada da finitude do homem, representada pela morte, na medicina moderna (Cf. NC); finalmente, a análise do modo como as ciências da vida, do trabalho e da linguagem permitiram a colocação do homem no centro de nossas representações e de nosso saber (Cf. PC).Em resumo, a arqueologia é uma tentativa de diagnóstico do humanismo contemporâneo.

Nessa perspectiva, Foucault revela na história do o-

cidente uma sucessão descontínua de *epistemes*, que ele analiza em três momentos: Renascimento, Idade Clássica e tempos modernos, com base no estudo das partilhas entre a loucura e a razão, a vida sadia e a morte, as palavras e as coisas. Essas epistemes, que definem as condições interdiscursivas de possibilidade do saber, não são válidas apenas para as ciências e disciplinas teóricas em geral, mas também "para todos esses conhecimentos aproximativos imperfeitos em grande parte espontâneos que operam na construção do nosso mundo do discurso ou no processo cotidiano da permuta social" (PC:450). Portanto, elas são responsáveis pelo conhecimento, discurso e opinião de toda uma cultura, fornecem as condições históricas de sua positividade.

No Renascimento, a episteme é dominada pela relação de similitude. A multiplicidade das coisas apresenta uma semelhança, que se manifesta nas marcas e signos que trazem em si e se oferece à decifração do mesmo modo como a linguagem. As palavras se confundem com as coisas porque as coisas manifestam o seu enigma como linguagem e as palavras se propõem ao homem como enigmas a decifrar (PC:34-69).

Na episteme clássica, prevalece a relação de ordem. As coisas são inseridas numa quadro de diferenças e identidades, onde submetem-se a um exame analítico pela linguagem. Isto só se torna possível porque a totalidade das coisas é representável pela linguagem, na medida em que essa retira-se do meio dos seres para entrar numa era de instrumentalização e neutralidade diante do mundo (PC:75-109).

Finalmente, na episteme moderna, o espaço da representação dá lugar à história. As coisas se desprendem das representações e adquirem sua organização própria; são lançadas no domínio das sucessões temporais para serem apreendidas pela subjetividade e registradas por uma nova figura: o homem. A mesma figura que, através de uma série de mutações no saber ocidental, se torna para o pensamento, ao mesmo tempo, empírica, como objeto de conhecimento, e transcendental, como sujeito de todo saber (PC:285-326, 395-446).

Na medida em que as investigações sobre a loucura e a formação da medicina moderna situam-se sobre esse pano de fundo, a exclusão do louco da vida social e a manutenção da morte fora do campo de intervenção do saber são correlatos da episteme fechada na noção de ordem, as pesquisas arqueológicas mantém entre si uma grande homogeneidade. Assim, no dizer de Roberto Machado:

> *"Podemos afirmar que se trata de uma única e extensa pesquisa, centrada na questão do homem no saber da modernidade. Análise histórica que, estabelecendo um mesmo recorte temporal para os saberes ocidentais do século XVI até o século XIX - Renascimento, época clássica e modernidade -, procura destruir o mito da existência de um saber sobre o homem em outras épocas que não a moderna, e demonstra o papel privilegiado que ocupa o homem nos saberes da modernidade, através do estudo dos nascimentos do humanismo terapêutico psiquiátrico, da clínica como conhecimento do corpo doente individual, das ciências empíricas e da filosofia que instituem o homem como ser empírico e transcendental, e, finalmen-*

31

te, das ciências humanas que o representam como interioridade psicológica ou exterioridade social." (Machado, 1982:176)

As conclusões dessa diagnose da episteme moderna são basicamente duas.

Por um lado, Foucault descobre que nossa racionalidade repousa numa série de partilhas, através das quais nossa cultura se fecha dentro de seus valores e exclui o que ela considera sua antítese, definindo seus limites pelo que ela não admite ser. Por isso, nosso saber está calcado na violência calma da relação que põe em confronto nosso pensamento com todas as demais culturas e consigo próprio, através daquilo que limita sua atividade e prescreve-lhe uma série de tarefas. Em outras palavras, o autor demonstra que nossa racionalidade está assentada em relação cujo custo ela não pode reconhecer como de sua responsabilidade.

> *"O homem ocidental só pôde se constituir a seus próprios olhos como objeto de ciência, só se colocou no interior de sua linguagem e só se deu, nela e por ela, uma existência discursiva por referência a sua própria destruição: da experiência da desrazão nasceram todas as psicologias e a possibilidade mesma da psicologia; da colocação da morte no pensamento médico, nasceu uma medicina que se dá como ciência do indivíduo."* (NC:227)

Por outro lado, o pensamento contemporâneo, centrado em torno da figura do homem, é um pensamento em processo de esclerose, pois nele o homem é simultaneamente um objeto de conhecimento e fundamento de todo conhecimento possível. Isto

é, vive num impasse isolúvel, que consiste na tentativa de fundar o transcendental no empírico e de legitimar o saber empírico através do registro dos conteúdos para os quais ele remete na subjetividade. O pensamento contemporâneo mergulhou num sono antropológico, "tão profundo que ele próprio o sente paradoxalmente como vigilância, de modo que confunde a circularidade de um dogmatismo que se desdobra para encontrar em si mesmo o seu próprio apoio com a fragilidade e a inquietação de um pensamento radicalmente filosófico" (PC:444).

Com base nisso, Foucault conclui, de modo bastante enigmático, numa famosa entrevista, que o humanismo historicista é o elemento prostituidor por excelência de nosso pensamento, de nossa moral e de nossa política, na medida em que ele esquece a abertura que o tornou possível e constitui um obstáculo que se opõe obstinadamente à instalação de um pensamento novo, uma outra moral e uma nova prática política (Entrevista a Igor Caruso, 1967). Nesse sentido, contudo, indica o giro decisivo na direção de seus estudos, implementado depois dos acontecimentos de maio de 68, no qual associa à análise do saber uma genealogia das práticas sociais onde ele se articula.

A genealogia pesquisa, com efeito, as relações históricas concretas que presidiram a emergência e encontram-se na base da experiência que temos da atualidade, de nossa condição dentro dela e da própria positividade do presente. Através da análise de certos dispositivos como a prisão, a sexualidade e a pastoral cristã, Foucault examina as raízes his-

tóricas e diagnostica alguns fenômenos centrais da modernidade, particularmente o funcionamento de sua estrutura de dominação. Nossa atualidade é o resultado de um processo complexo, contraditório e polimorfo de governamentalização do Estado. Isto é, um processo através do qual o aparelho de estudo tem sido colonizado paralelamente por procedimentos de totalização concernentes à gestão da população, próprios de uma forma de poder precisa: o poder sobre a vida, e por tecnologias de individualização e promoção do sujeito, próprias de outro: o poder disciplinar — desde o final do século XVIII. Em virtude dele, encontramo-nos sujeitos, ao mesmo tempo, a certos mecanismos de individualização enquanto pessoas e ao estado enquanto sujeitos sociais.

Em síntese, a genealogia consiste num diagnóstico das relações históricas mais gerais em que se fundamentam nossa racionalidade, nossa condição de sujeitos e nossa organização social. No curso dessa pesquisa, Foucault descobre na história do ocidente uma sucessão não mais de epistemes, mas sim de regimes de poder, caracterizados pelo modo como operam no campo social.

Em ordem cronológica, ele distingue, em primeiro lugar, o poder pastoral. Para o autor, o cristianismo propôs e espalhou através da antiguidade clássica uma nova forma de poder, cuja base era a relação entre o pastor e o rebanho dos fiéis (FCF I:239). Esse poder visava basicamente assegurar a salvação do indivíduo em outro mundo; mas não se resumia no comando dos fiéis, prescrevia o sacrifício individual como meio

34

de salvação do rebanho. Seu campo de exercício se estendia a toda a comunidade, mas se localizava especialmente a nível do indivíduo, durante toda a sua vida. Por isso, ele não podia ser acionado sem um conhecimento da alma do sujeito, sem a exploração de sua subjetividade, sem levar-lo a revelar sua verdade. Em conseqüência, desenvolveu uma habilidade para dirigir nossa consciência como forma de direção do outro (SP:783).

Na verdade, o poder pastoral é um poder coextensivo com a vida e ligado à produção da verdade por parte do sujeito. Assim, não surpreende que tenha encontrado na confissão sua principal tecnologia, notadamente depois do Concílio de Latrão (1215). Como afirma Foucault:

> *"O indivíduo, durante muito tempo, foi autenticado pela referência dos outros e pela manifestação de seu vínculo com outrem (família, lealdade, proteção); posteriormente, passou a ser autenticado pelo discurso de verdade que era capaz de (ou obrigado a) ter sobre si mesmo. A confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder."* (HS I:58)

A confissão se difundiu rapidamente através duma vasta de regimes de práticas, como a medicina, a pedagogia, os ritos coletivos, bem como por intermédio dum leque de relações, como as familiares, amorosas, técnicas, etc. Todavia, seu principal ponto de apoio foi a justiça, em cujo campo ela se articulou com as técnicas de inquérito e interrogatório, para não falar da tortura, que a partir da Idade Média lhe acompanha como gêmea sinistra.

35

O poder pastoral conviveu durante vários séculos com a forma de poder que Foucault chama alternadamente com o termo feudal e a noção de *soberania*. O poder feudal funcionava sobretudo a partir da extração e despesa de riqueza, proveniente basicamente da terra e seus produtos, em torno das quais senhor e servo estabeleciam uma relação de vassalagem, que submetia este último ao primeiro. Do século XII em diante, ele encontrou na justiça seu principal instrumento de exercício, tomando em empréstimo ao poder pastoral sua tecnologia correspondente: o inquérito.

Paralelamente, ele assumiu a tendência a recobrir todo o território e submeter a soma dos homens, recorrendo ao expediente da lei, consubstanciando a teoria da soberania. No decorrer dos séculos XIV-XV, com as revoltas que o feudalismo teve de fazer frente, verificou-se um processo de centralização do poder num conjunto de instituições: o estado absolutista de cunho administrativo, para o qual a soberania serviu de princípio de legitimação e ordenamento, assentado nas relações entre súdito e soberano. De modo que é correto reconhecer na justiça um papel constitutivo, enquanto tecnologia de poder, no processo de formação do estado administrativo moderno (MP:187).

Todavia, isso não significa que ela tenha favorecido o advento de um novo regime de poder e o eclipse do poder feudal. Pois, como salienta Foucault:

> *"As grandes instituições de poder que se desenvolveram na Idade Média - a monarquia, o estado com seus aparelhos - tomaram impulso sobre um*

36

fundo de multiplicidade de poderes preexistentes em até certo ponto contra eles: poderes densos, intricados, conflituosos, ligados à dominação direta ou indireta sobre a terra, à posse das armas, à servidão, aos laços de suzerania e vassalagem. Se eles conseguiram se implantar, se souberam fazer-se aceitar, beneficiando-se de uma série de alianças táticas, é porque se apresentaram como instâncias de regulação, de arbitragem, de delimitação, como maneira de introduzir ordem entre esses poderes, de fixar um princípio para mitigá-los, e distribuí-los de acordo com fronteiras e hierarquias estabelecidas." (HS I:84)

Não obstante, no final do século XVIII, esse regime de poder começou a ser suplantada por dois novos, baseados na disciplina dos corpos e na gestão das populações. Essa mutação histórica está diretamente ligada aos processos de explosão demográfica, acumulação de riqueza e formação do sistema capitalista verificados nessa época. Para Foucault, os dois processos se deram numa relação de dependência recíproca, embora, como veremos posteriormente, os esquemas de poder detenham aí um papel determinante.

Nessa metamorfose, o primeiro momento corresponde à extensão progressiva dos mecanismos de disciplina a todo o corpo social, ao longo do século XVIII. Tais dispositivos existiam há muito tempo de forma enquistada na sociedade: nos conventos, nos exércitos, nas corporações. Nesse século porém eles se tornaram fórmulas gerais de dominação, levando à formação do que Foucault chamou de sociedade disciplinar. As disciplinas libertaram-se de sua condição marginal nos confins

da sociedade através não apenas da constituição de instituições disciplinares, mas da disciplina das instituições anteriormente existentes, de sua ramificação através das relações sociais e da estatização dos mecanismos de disciplina (VP III: 3).

O segundo momento corresponde à propagação dos dispositivos de segurança e regulação sobre os fenômenos populacionais, notados a partir da segunda metade do século XVIII. Constituídos paralelamente ao processo de formação do capitalismo, esses dispositivos provocaram uma mutação nas práticas políticas e econômicas vigentes, colocando no centro de suas preocupações os problemas da natalidade, da saúde pública, das condições de vida, da habitação e do comportamento da população. Vale dizer, levaram à formação de um regime de poder calcado no controle da população e na gestão da economia (MP:288-293).

> *"Um dos pólos, o primeiro a ser, formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos: tudo isso assegurados por procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas: anátomo-política do corpo humano. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpasado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevida-*

de, com todas as condições que podem fazê-las variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores: uma bio-política da população." (HS I:131)

Convém deixar claro, porém, que esse processo de instalação do que Foucault chamou no seu conjunto de bio-poder não significou o fim da soberania. Para o autor, ela foi deslocada do lugar e assumiu o papel de representação do poder em nossa sociedade. Em primeiro lugar, porque é um instrumento utilizado contra os obstáculos ao desenvolvimento das disciplinas; em segundo, porque camuflou seus procedimentos de dominação e, através da fachada de liberdade individual que aparentemente defende, garantiu o seu funcionamento pleno no plano do aparelho de estado (VP:194-6).

Além disso, é importante salientar que, no seu processo de expansão, o bio-poder colonizou o aparelho de estado. Vale dizer, as relações de poder foram progressivamente governamentalizadas, elaboradas, racionalizadas e centralizadas no plano do aparelho de estado, na medida em que os dispositivos de disciplina e segurança, os dispositivos de governo dos homens, se condensaram e formularam no instrumento de poder privilegiado da soberania: a polícia.

"Devemos compreender as coisas não em termos de substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade disciplinar e desta por uma sociedade de governo. Trata-se de um triângulo: soberania-disciplina-gestão governamental, que tem na população seu alvo principal e nos dispositivos de segurança seus mecanismos essen-

ciais." (*MP:291*)

Para Foucault, o fenômeno fundamental da história do ocidente moderno, do ponto de vista da sua genealogia, é a substituição das metas de salvação espiritual propostas pelo poder pastoral pela administração de variáveis concernentes a uma economia social (saúde, bem-estar, renda, consumo, segurança, etc.) na modernidade, verificado através do processo de governamentalização estatal das relações de poder vigentes na sociedade.

Com base nessa perspectiva, a história do presente define sua fase terminal, centrada no exame genealógico da forma de *sujeito* que se constituiu na modernidade, entendendo-se pelo termo tanto o estatuto de quem está sob o controle de outro quanto o de quem está ligado a uma identidade, através duma forma de auto-conhecimento fornecido por um saber. Afinal, o estudo do governo dos homens, incluindo sua dimensão política, viabilizada por intermédio dos aparelhos de estado, leva diretamente à "história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos são transformados em sujeitos" (SP:777).

Nessa empresa, Foucault recorre até a antiguidade clássica, a fim de elaborar a inteligibilidade da formação do sujeito moderno à época das Luzes. O autor distingue várias etapas, num trabalho de cunho arqueogenealógico que seu brutal desaparecimento acabou deixando incompleto.

Em primeiro lugar, a época greco-romana, caracterizada num primeiro momento por uma estética da existência e,

depois, por uma cultura de si, nas quais a relação da subjetividade consigo mesma deu lugar à formação de uma ética como trabalho sobre o pensamento, o corpo e o comportamento, através duma série de práticas. Nesse particular, cabe notar a ausência de qualquer obrigação religiosa ou lei civil no ethos grego, que se contrapõe de certa forma ao programa de universalização da moral a todas as camadas sociais elaborado na cultura de si dos romanos do segundo século de nossa era (Cf. HS III).

Em seguida, o autor distingue a época cristã, marcada pelo confisco da conduta moral pela obrigação religiosa, sua retirada do plano predominante das técnicas de si e reformulação, em termos de uma hermenêutica do sujeito, no quadro do poder pastoral. Doravante, é este poder que detém a verdade universal sobre os valores capazes de permitir o acesso do sujeito, constituído através de suas práticas, à salvação.

> *"A partir do momento em que a cultura do corpo foi assumida pelo cristianismo, ela foi, de certa maneira, posta a serviço do exercício de um poder pastoral, a tal ponto que a epimeleia heautou se tenha tornado essencialmente epimeleia tonallon - o cuidado de outros - que foi obra do pastor."* (D:67)

Nos séculos XV-XVI, esse poder, que teve na confissão a sua principal tecnologia, foi questionado por uma série de movimentos religiosos que, encontrando sua maior expressão na Reforma, representam uma revolta contra o modo de subjetivação que ele instituiu e uma etapa do processo de luta por uma nova forma de subjetividade (SP:782). Ao mesmo tempo, com Des-

cartes, verificou-se uma metamorfose através da qual se substituiu um sujeito constituído pela hermenêutica de si por um sujeito evidente a si mesmo como fundamento do saber e das práticas que ele exige para ser levado a termo, tornando possível o nascimento da ciência moderna (D:68-9). Isto é, permitiu a vinculação das práticas de si aos valores universais definidos pela verdade científica, que a superação do poder pastoral pelas disciplinas acabaria consolidando ao longo do século XVIII.

Não obstante, o modo de subjetivação dominante seria rearticulado à época do *Aufklärung*. As disciplinas não eliminaram a hermenêutica de si constituída pelo poder pastoral do panorama social; secularizaram-na através de determinadas práticas, na medida em que avançava seu processo de colonização da família, da escola, da medicina, do trabalho, etc. Bem cedo, tornou-se claro que o assujeitamento dos outros depende da mobilização do governo de si, as práticas de si não apenas são geradas no interior de mecanismos de sujeição, mas também servem aos governo dos outros.

Por outro lado, a governamentalização do estado ocorrida à mesma época foi correlata de transformações no campo social que promoveram uma abertura nos horizontes dessa vinculação entre governo de si e governo dos outros, contribuindo para a inclusão duma série de práticas lastreadas na ficção efetiva da *sociedade civil* no novo regime de poder (Cf. FCF II). Como observa C. Gordon:

"*Sociedade civil* não quer mais dizer aqui, como

em Locke, a sociedade política simplesmente; realidade contrariamente mais densa, plena e complexa, ela é o meio onde é preciso situar os homens, sujeitos econômicos de interesses, a fim de poder governá-los. O problema do fundamento do poder se dissolve, ou melhor, se dispersa numa imanência histórica." (Gordon, 1986:830)

Em virtude dessas mutações, constituiu-se um novo modo de subjetivação. O poder pastoral havia nos aprisionado a uma hermenêutica de si. Na passagem do século XVIII, quando ao mesmo tempo a história se tornou o incontornável de nosso pensamento e a governamentalização do estado e da sociedade se consolidaram, constatamos uma transformação na condição desse sujeito preso à relação consigo e o governo do outro. Ela diz respeito às metamorfoses na rede de poder que levaram à formação de técnicas de si que passaram a nos constituir, no plano dessas técnicas, como sujeitos autônomos e doadores de sentido.

Num espaço de tempo relativamente pequeno, assistimos à constituição de um modo de subjetivação que cruzou a relação consigo com a relação com os outros, subordinando o resultado dessa articulação à relação com a sociedade e o tempo, através de nosso engendramento como sujeitos éticos e políticos da história — manifesto em Kant e situado na dimensão temporal em Hegel. Desde essa época, a pesquisa sobre nossa própria condição, a busca de nossa verdade, remete a uma hermenêutica de nossa passagem pelo mundo da vida (Cf. Dreyfus & Rabinow, 1983:168-83).

Posto isto, é interessante chamar a atenção para o

fato de que os resultados dos estudos foucauldianos remetem ao seu próprio programa de pesquisa. O historiador do presente reencontra através deles a trama histórica, esquematicamente esboçada, que tornou possível sua empresa e sua própria condição. Logo, encaminham uma série de questões que, uma vez elucidadas através da análise de seus procedimentos metodológicos, vazam uma filosofia da história e projetam, em conseqüência de sua auto-compreensão, um horizonte hermenêutico ao mesmo tempo ético e político.

44

2 HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA NA PRÁTICA TEÓRICA DA ARQUEOLOGIA DO SABER E DA GENEALOGIA DA ATUALIDADE

O projeto foucauldiano de análise histórico-filosófico da modernidade — embora composto por três linhas de pesquisa relativamente distintos — trabalha com um mesmo conceito de história. A arqueologia do saber opera no plano da história geral; a genealogia da atualidade no plano da história efetiva. Apesar dos títulos diversos, ambos os conceitos têm o mesmo conteúdo aproximado, formam uma unidade metodológica.

De fato, eles diferem apenas quanto à ênfase e proveniência. Enquanto a história geral releva da história epistemológica das ciências e da história total da chamada *École des Annales*, a história efetiva não é senão o resultado da infusão da genealogia nietzscheana na história geral. O conceito foucauldiano de história se dispõe num arco epistêmico que, tendo Nietzsche ao centro, se estende da história das ciências, praticada por filósofos como Bachelard e Canguilhem, à história *tout court*, praticado por historiadores como Lucien Febvre, Braudel e Ph. Ariès.

2.1 - A ARQUEOLOGIA E O CONCEITO DE HISTÓRIA GERAL

A arqueologia do saber é o estudo histórico das práticas discursivas vigentes num campo social; do conjunto de condições que, numa época dada e para uma sociedade determinada, presidem a produção dos discursos e do saber. O território no qual ela se movimenta é o território da história do pensamento. Na verdade, ela consiste numa crítica da história das idéias tradicionais; pretende liberar esse domínio da subserviência à filosofia da história e às questões que essa colocava, elaborando uma metodologia capaz de tratar sua matéria na condição positiva de práticas discursivas.

Porém, não faz isso para defender a autonomia soberana do discurso, pois a especificidade que este detém não lhe dá o estatuto de pura idealidade e total independência da história. A arqueologia do saber quer descobrir as articulações que cada prática discursiva mantém com o domínio dos processos econômicos, das relações sociais, das instituições políticas, etc. Ela não admite que suas pesquisas históricas se esgotem no plano do discurso; ao invés disso, afirma que o discurso não existe senão no plano da história.

Segundo Foucault, o estudo arqueológico das práticas discursivas trabalha nos domínios de um conceito de história preciso, nos domínios de *história geral*. Como nota o autor, "a arqueologia dos discursos se desenrola na dimensão de uma história geral" (AS:202). Ela apresenta-se portanto como programa de pesquisa particular, calcado no conceito de história de uma disciplina maior. Posto isso, o passo seguinte consiste

na análise desse conceito, formulado originalmente por Foucault. Antes, porém, é preciso traçar sua gênese, reconstituir o campo epistemológico que permitiu sua elaboração, à medida que é ele que dá conta de sua generalidade. Nessa tarefa, podemos contar com a ajuda no próprio Foucault.

Na introdução da obra A *Arqueologia do Saber*, ele situa seus trabalhos no quadro das mutações epistemológicas verificadas no saber histórico desde 1930. Nesse período, os historiadores voltaram sua atenção para as estruturas que coagulam o movimento da história.

> *"Há algumas dezenas de anos que a atenção dos historiadores se voltou de preferência para longos períodos, como se, sob as peripécias políticas e seus episódios, visassem revelar os equilíbrios estáveis e difíceis de romper, os processos irreversíveis, as regulações constantes, os fenômenos tendenciais que culminam e se invertem, após continuidades seculares, os movimentos de acumulação e as saturações lentas, as grandes bases imóveis e mudas que o emaranhado das narrativas tradicionaos recobrira com uma camada de acontecimentos."* (AS:9)

Embora não faça menção, Foucault refere-se aqui aos historiadores da chamada École des Annales, que dirigiram seu trabalho no sentido do estudo das estruturas de longa e média duração, das séries e demográficas, pautadas por ritmos particulares, que se entrecruzam no ponto de eclosão dos grandes acontecimentos, da ecologia dos sistemas sociais.

Em contraposição, Foucault assinala, para o mesmo período, um movimento que deslocou o eixo de gravidade existen-

te no domínio da história das idéias — incluindo aí a filosofia, a literatura, o saber, mas sobretudo as ciências — do estudo de unidades como "épocas" e "visões do mundo" para o estudo dos acontecimentos de ruptura e os atos fundadores, ressaltou o papel das descontinuidades na história do pensamento.

> *"Sob as grandes continuidades do pensamento, sob as manifestações maciças e homogêneas de um espírito ou de uma mentalidade coletiva, sob o devir obstinado de uma ciência que luta apaixonadamente para existir e põe-se a aperfeiçoar desde o seu começo, sob a persistência de um gênero, de uma forma, de uma disciplina, de uma atividade teórica, procura-se agora destacar a incidência das interrupções."* (AS:10)

Nesse caso, Foucault cita abertamente os nomes de Bachelard, Cavaillés e Canguilhem como responsáveis pela introdução da série de conceitos que permitiram pensar os pontos de inflexão, os atos epistemológicos e o estatuto da descontinuidade e dos sistemas no estudo do pensamento.

A primeira vista, as tendências apontadas são contraditórias. Contudo, argumenta Foucault, basta examiná-las mais detidamente para constatar que não passam do efeito de superfície de uma mutação metodológica verificada no conjunto dos estudos históricos. As trajetórias divergentes dessas tendências resultam da reformulação de uma mesma problemática. E podemos resumí-la numa palavra: a crítica do documento.

> *"A história mudou sua posição acerca do documento, ela se dá por tarefa primeira nem tanto interpretá-lo, nem tanto determinar se ele diz a*

verdade e qual é o seu valor expressivo, mas sim trabalhá-lo no interior e elaborá-lo: ela o organiza, recorta-o, distribui-o, ordena-o, reparte-o em níveis, estabelece séries, distingue o que é pertinente do que não é, delimita elementos, define unidades, descreve relações." (AS:13)

Em virtude dessa mutação no estudo do documento, formaram-se dois movimentos inversos no campo da história econômico-social e da histórias das idéias. Enquanto na primeira passou-se à constituição de unidades estruturais, com durações variáveis e especificidades próprias, irredutíveis entre si, na segunda, passou-se à análise das rupturas e das transformações, à medida que a narrativa contínua da razão foi abandonada. Em contrapartida, a nível profundo, aquela mutação metodológica estabeleceu uma unidade no campo do saber histórico, relevando a noção de descontinuidade e reformulando a noção de acontecimento.

Na historiografia tradicional, a descontinuidade era um estigma que a narrativa do historiador tinha por objetivo suprimir, à medida que os documentos se resumiam à condição de traços de uma totalidade expressiva. Na nova historiografia, a descontinuidade tornou-se um dos elementos fundamentais da prática dos estudos históricos. Na história econômica, descontinuidade entre estruturas e séries de diversos tipos, entre níveis de historicidade particulares a cada tema de estudo, entre os ritmos de cada série construída, etc; na história das ciências, descontinuidade entre os campos de constituição dos conceitos, entre o domínio do saber e sua origem

empírica, entre paradigmas e modos de praticar uma disciplina, etc.

Na historiografia tradicional, os acontecimentos esgotavam o plano da história, mas se resumiam a elos de uma cadeia apresentada sob a forma da necessidade histórica. Na nova historiografia, o acontecimento não é eliminado, mas reoperacionalizado; é descoberto numa pluralidade de camadas, reunido em séries densas e intercambiáveis ou isolado em função de sua raridade ou eficácia, conforme o tipo de história narrada. (OD:57; MP:5).

Na história econômico-social, trata-se de constituir séries de acontecimentos, submetidos a uma mesma classificação, para formular-lhes o ritmo e a regularidade; na história das ciências, trata-se de analisar os atos epistemológicos que rompem a acumulação e reorganizam a sistematicidade do saber, precisando seu efeito relativamente à série que demarca.

Não obstante, essa mutação epistemológica nos estudos históricos manteve consigo uma série de prejuízos filosóficos.

Como se sabe, a chamada *École des Annales* tomou para si a tarefa de "tratar todos os fenômenos humanos" e "recuperar a unidade de sua vida", resumida na idéia pouco explícita teoricamente de história total. Com o propósito renovador de abrir o campo de estudos da história às demais ciências humanas, seus historiadores conceberam a pesquisa histórica como um inventário aberto da "série de combinações ricas e diver-

sas da vida humana". Entretanto, sem uma reflexão epistemológica que permitisse explicitar o campo dessa intervenção, seu trabalho interdisciplinar reduziu-se a um comércio barato de métodos e técnicas diversas, muitas vezes conflitantes, cujos resultados concretos foram a justaposição de enfoques e a agregação de análises isoladas entre si. A falta de um quadro teórico resultou numa incapacidade de dar conta das relações de causa e efeito, explicar relações estabelecidas ou descrever transformações.

Por outro lado, a história epistemológica das ciências, apesar de renovar esse campo de estudos e abrir novas perspectivas para a história das idéias em geral, jamais conseguiu especificar as relações que as ciências, o discurso, o pensamento mantém com as estruturas e práticas econômicas, políticas e sociais, elaborando um conceito que permitisse dar conta ou equacionar esse problema. Ela definiu um conceito de história complexo e rigoroso, escalonado no plano dos fatos, dos conceitos, das normas, das experiências, dos sistemas, para as atividades do pensamento. Contudo, não conseguiu ultrapassar o conceito de história global, no qual essa história particular encontra seu contexto social de desenvolvimento.

No livro A *Arqueologia do Saber*, Foucault sistematizou as questões colocadas por essas duas empresas, tomando o trabalho metodológico da primeira como base e o trabalho conceitual da segunda como modelo para elaborar um conceito de história compatível com seus respectivos avanços. Para o autor, a principal conseqüência da mutação epistemológica verificada nos estudos históricos contemporânea é o apagamento do

conceito de história global, herdado do século XIX.

Na historiografia tradicional, o relato dos acontecimentos tem necessidade de uma história global definida para ser inteligível. Os acontecimentos constituem um momento dessa história, através da qual se julga possível reconstituir o princípio material ou espiritual de uma sociedade ou civilização. Por isso, a historiografia tradicional sustenta que uma única forma de historicidade percorre ou prevalece sobre as estruturas econômicas e sociais, as mudanças políticas e os tipos de mentalidades; sustenta que uma mesma unidade se expressa nessas estruturas; sustenta, enfim, que a história pode ser compreendida como sucessão de grandes estágios ou fases que derivam de um mesmo princípio de coesão.

A escola histórica contemporânea pôs em questão o postulado de uma historicidade homogênea e comum a todos os planos da sociedade; retirou da história o papel de prover as atividades sociais de representações globais sobre sua genese. Ela comprovou que a história é composta por uma variedade de tempos, cada atividade social possui uma história irredutível às demais, cujos acontecimentos formem séries, desenham estruturas, assinalam rupturas. Assim, em conseqüência do lugar conquistado pela noção de descontinuidade, pela construção de séries, pelos acontecimentos ruptores, pelas especificidades cronológicas e defasagens temporais todo esse projeto passou a ser questionado.

> *"O tema e a possibilidade de uma história global começam a se apagar e vê-se esboçar o desenho muito diferente do que se poderia chamar uma*

história geral." (AS:19)

O conceito de história geral é um conceito foucaultiano; a arqueologia do saber se desdobra na sua dimensão. Ele reconhece a cada plano da atividade social uma autonomia relativa com relação aos demais, uma estrutura específica, um tempo e uma história particular. Ao contrário do conceito de história global, ele veda sua submissão a um mesmo tipo de transformação ou integração a uma mesma unidade — época ou estágio — que deteria em si mesma seu princípio de coesão.

Porém, isso não significa que a história geral pretenda obter uma série de histórias justapostas e independentes de cada atividade social: uma história da política, uma história do saber, uma história das instituições, etc; mas também não assinalar, entre essas histórias, as coincidências de datas e as homologias de sentido ou o tipo de dependência que mantém com relação ao seu todo. Ela quer determinar o jogo das correlações e as formas de dependência que podem ser descritas entre essas histórias. A história de cada sistema ou atividade social se desenvolve num espaço atravessado pela série de relações que podem unir, para uma determinada sociedade e numa dada época, cada uma dessas histórias: o espaço da história geral. Portanto, com esse conceito, Foucault renova a possibilidade de uma história total, descartando o perigo de uma totalidade afirmada por princípio, através da elaboração de seu conceito metodológico.

Todavia, o conceito de história geral não se limita a reconstruir o conceito de história em novas bases; insuflou

nele um questionamento cujo resultado é a subversão do conceito de história. O conceito de história é formado pela articulação de séries estratificadas, diversas e contraditórias de práticas. Através dele, Foucault tirou todas as conseqüências do desaparecimento da história global. Com base nele, a prática teórica dos historiadores ortodoxos pressupunha que, sob a diversidade da experiência humana, podia-se encontrar a permanência dos projetos coletivos e a atividade dos sujeitos sociais. A história geral, em lugar de evidenciar as variações no pensamento e ação dos homens, descreve práticas descontínuas e anônimas. Pretende deixar a história "se desenrolar em um anonimato a que nenhuma constituição transcendental imporia a forma do sujeito; de abrí-la a uma temporalidade que não permite o retorno de nenhuma aurora." (AS:246)

Com base no conceito de história global, os historiadores ortodoxos pressupunham que, através da noção de desenvolvimento, era possível agrupar uma sucessão de acontecimentos, relacioná-los a um mesmo princípio organizador, descobrir um sentido numa série de acontecimentos; e, através duma totalidade parcial, era possível estabelecer a remissão dos acontecimentos simultâneos de um período a uma unidade material ou espiritual responsável pelo seu sentido ou explicação. A história geral, em lugar de escrever uma história dominada pela remissão a uma totalidade estruturada ou um processo histórico geral, em lugar de escrever uma história dominada pelo pressuposto da unidade de seu tema ou a permanência de um projeto, busca escrever uma história que permita apreender a dispersão dos homens, das palavras e das coisas no fluxo eterno

do tempo.

> *"Uma descrição global cinge todos os fenômenos em torno de um centro único - princípio, significação, espírito, visão do mundo, forma de conjunto; uma história geral desdobraria, ao contrário, o espaço de uma dispersão."* (AS:18)

Segundo Foucault, a história não se subsume a uma categoria ou esquema geral. A história é tecida por uma multiplicidade de práticas — discursivas, econômicas, políticas, etc. — entre as quais não é possível determinar relações de hierarquia, causalidade ou expressão, mas apenas o jogo de suas articulações; é um espaço de dispersão no qual se articula uma multiplicidade descontínua, anônima e desincronizada de práticas. A arqueologia do saber trabalha com esse conceito.

Tomemos o caso da *História da Loucura*, que podemos classificar não apenas como exemplo de arqueologia do saber, mas também como obra de história social. O livro é um estudo das condições históricas que tornaram possível a captação da loucura como doença mental a partir do século XIX. Nesse sentido, não trata, propriamente falando, da história da loucura, na medida em que esta ainda não havia se constituído tal como a compreendemos hoje, mas de sua arqueologia, daquilo que jaz sob o regime de práticas que constitui esse fenômeno para nós.

Foucault mostra que a história da loucura não tem uma unidade nem na escala cronológica do tempo nem ao espaço social de uma mesma época. Para a historiografia tradicional,

a história da loucura seria a história do reconhecimento contínuo e progressivo de sua natureza como doença mental. Ela supõe uma identidade da loucura através dos tempos, mas uma identidade camuflada pela história, submetida a experiências variáveis conforme seu contexto histórico e social de inserção. Até que, nos albores do século XIX, sua verdade viesse à luz da razão, adquirisse a transparência da doença mental e ligasse seu destino à história da psiquiatria. No dizer de Foucault:

> *"Ignorada há séculos, ou pelo menos mal conhecida, a era clássica teria começado a apreendê-la de modo obscuro como desorganização da família, desordem social, perigo para o estado. E aos poucos esta primeira percepção teria se organizado, e finalmente aperfeiçoado, numa consciência médica que teria formulado como doença da natureza aquilo que era até então reconhecido apenas como mal-estar da sociedade."* (HL:80)

Contudo, como demonstra o autor, a loucura obedece a configurações históricas diversas. Na Renascença, ela não era separável da vida cotidiana, à medida que nela se podia ler os signos da criação divina. Na Idade Moderna, se despedaça em múltiplas práticas e experiências, cuja unidade poderia ser o desatino, se este não fosse a inquieta multiplicação de figuras sem rosto. Em nossa própria época, cujo início podemos remontar ao início do século XIX, ela oscila entre o domínio da prática médica e o plano dos julgamentos morais. De modo que, de uma época para outra, não se trata do mesmo fenômeno porque foi visto de maneira variável, mas fundamentalmente porque não é o mesmo fenômeno que se constitui em

58

cada uma das práticas citadas. O estatuto de doença mental concedido à loucura é historicamente recente. Até o século XVIII, ela não se dissociava do fundo indiferenciado do desatino, onde se confundiam as figuras do pobre, do criminoso, do libertino, do herege, etc.

Segundo a historiografia ortodoxa, a loucura seria um fenômeno social homogêneo, pensando de maneira também homogênea nas diferentes instâncias de uma época. Supõe-se uma uniformidade da loucura em cada época: os domínios da possessão na Idade Média; o internamento na época clássica. A história da loucura desdobrar-se-ia em estágios ou fases compactas, metamorfoseando-se de modo global de acordo com o desenvolvimento da humanidade.

Foucault demonstra que a loucura é um fenômeno disperso.

> *"O sentido da loucura numa determinada época, inclusive na nossa, não deve ser solicitado à unidade pelo menos esboçada de um projeto, mas sim a essa presença dilascerada."* (HL:166)

A loucura foi constituída diferentemente nas várias instituições e regimes de práticas — polícia, justiça, família, medicina — de sociedade do Anciên Régime. Podemos agrupá-las em duas figuras: o internamento no hospital e a medicina nosográfica. Mas é impossível dar um passo além para encontrar uma unidade mais profunda. O internamento não era uma prática médica; nem a medicina um saber oriundo do hospital. O internamento vitima o louco, a medicina estuda a loucura. A exclusão do louco é uma prática econômica, política e moral;

57

o conhecimento da loucura é deduzido do quadro classificatório das doenças (HL:173, 187-92). Em suma:

> *"A consciência da loucura, pelo menos na cultura européia, nunca foi um fato maciço, formando um bloco e se metamorfoseando como um conjunto homogêneo. Para a consciência ocidental, a loucura surge simultaneamente em pontos múltiplos, formando uma constelação que aos poucos se desloca e transforma seu projeto, e cuja figura esconde talvez o enigma de sua verdade. Sentido sempre despedaçado."* (HL:165)

Sendo assim, não surpreende que sua história tenha a forma de uma dispersão que se transforma de modo desigual, não porque adquira desenvolvimentos diferenciados numa região e noutra, mas sim porque é o resultado de práticas distintas e desincronizadas, que não obstante podem se entrecruzar. Aliás, é exatamente isso que explica sua configuração atual. A loucura saiu do domínio do desatino e ingressou no espaço da doença mental nem por obra e graça de uma mudança de mentalidade, que, liberta dos prejuízos do preconceito, permitiu o afinamento do conhecimento; nem em virtude de uma relação causal direta entre ela e a formação da psiquiatria moderna. Segundo Foucault, esse acontecimento foi resultado do entrecruzamento de regimes de práticas dispersas, "da série das rupturas, das descontinuidades, das fragmentações pelas quais (a loucura) se tornou aquilo que é para nós no esquecimento opaco daquilo que ela foi." (HL:393) E elas não pertencem todas ao mesmo plano; se dispõe num escalonamento.

Primeiro, na ordem apresentada por Foucault, a crise

da política tradicional de assistência e repressão à pobreza e ao desemprego. A seqüência de períodos de expansão e recessão na economia européia do final do século XVIII, combinada com o nascimento da indústria manufatureira, reformulou os termos em que se colocava o problema do desemprego. O aumento acelerado dos fluxos de população desempregada no campo demonstrou a importância do hospital diante dos problemas gerados pela decomposição da economia mercantilista. A partir de agora, não se trata mais de segregar a pobreza, mas reabilitá-la como força de trabalho e introduzí-la no sistema de produção. Coloca-se a questão social e política da população, considerada como força de trabalho e visada como alvo de regulações administrativas.

> *"A partir de 1770, e durante todo o período de recessão, que se seguirá, a prática do internamento começou a recuar, à crise que então se abre não se responderá mais com o internamento, mas com medidas que tendem a limitá-lo."* (HL: 403)

Entretanto, quando começou a liberação da população internada, verificou-se que existem homens cuja desordem pertence a uma natureza diferente das demais. Durante a reforma política das instituições assistenciais do Ancièn Régime, sob a Revolução Francesa, percebeu-se que esses homens não estavam aptos para integrar econômica e juridicamente a sociedade que se pretendia montar na Europa ocidental. Por isso, enquanto todas as figuras do desatino abandonam o hospital, o louco nele permanece (HL:392-6).

"Dois movimentos que eram estranhos um ao outro.

Um nasceu e se desenvolveu no interior do espaço definido pelo internamento: graças a ele a loucura se tornou independente e singular no mundo confuso em que estava encerrada; novas distâncias vão lhe permitir ser percebida agora li onde só se reconhecia o desatino. E enquanto toda as outras figuras encerradas tendem a escapar ao internamento, só ela ali permanece, última ruína, último testemunho dessa prática que foi essencial para o mundo clássico, mas cujo sentido nos parece agora bem enigmático.

E houve depois esse outro movimento que nasceu fora do internamento. Reflexão econômica e social sobre a pobreza, a doença e a assistência. Pela primeira vez no mundo cristão, a doença se encontra isolada da pobreza e de todas as formas da miséria." (HL:414-5).

Finalmente, isolada num lugar em que pode mostrar sua verdade livre de circunstâncias sociais e do contágio do desatino, o louco se oferece ao olhar voraz do saber. A medicina está frente a frente à loucura. Mas convém ter claro que esse acontecimento não resulta do encontro de duas séries históricas de práticas distintas, porém convergentes, às quais se poderia reconhecer um esquema evolutivo comum. Para Foucault, a medicalização da loucura foi articulada por três estruturas sociais, situadas aquém do plano abstrato do conhecimento.

1ª) A institucionalização do internamento per se como lugar de cura, em conseqüência da crítica política ao ab-

60

solutismo, que motivou a reforma das instituições assistenciais, e da permanência da loucura no hospital, na medida em que não se sabe o que fazer com o louco;

2ª.) A fixação do louco como objeto de exame e vigilância por diferentes personagens (magistrados, médicos, advogados, pessoal de serviço, etc.) para garantir a exclusão de todos aqueles que sabem fazer bom uso da liberdade do perigo do internamento, garantir o respeito ao novo contrato que funda a sociedade;

3ª.) A reorganização da estrutura jurídica da sociedade que, consagrando a liberdade privada dos indivíduos e da família, manteve a loucura no domínio da inocência e da irresponsabilidade civil, justificando seu estatuto público e confinamento numa instituição face os perigos que poderia gerar e as ameaças que poderia sofrer.

Foram essas estruturas que permitiram a medicalização do Hospital geral, soldaram o louco ao quadro da doença, constituindo o que será durante todo o século XIX as condições de possibilidade da psiquiatria. Portanto, a medicalização da loucura e a formação da psiquiatria não foram, segundo Foucault, o resultado das transformações da economia, nem da mudança nas mentalidades.

> *"Ela não evoluiu no quadro de um movimento humanitário que aos poucos a teria aproximado da realidade humana do louco, de seu rosto mais próximo de nós e merecedor de piedade; tampouco evoluiu sob a pressão de uma necessidade científica que a teria tornado mais atenta, mais fiel àquilo que a loucura pode ter a dizer a si*

> *mesma (...) Foram deslizamentos imperceptíveis em suas estruturas ou, por momentos, de crises violentas, que aos poucos formaram a consciência da loucura contemporânea da Revolução."* (HL: 395-6)

A medicalização da loucura foi resultado de uma dispersão de práticas que, não servindo nem de origem nem de fim da história da loucura, se entrecruzam e provocam esse acontecimento. Por isso, essa história não pode ser exposta numa narrativa linear, com a crônica dos fatos que a engendraram, nem no esboço do contexto econômico-social que o explica ou do qual retira significado. Ela tem de ser a reconstrução das transformações gerais que o tornaram possível.

> *"A arqueologia não toma, pois, como modelo nem um esquema puramente lógico de simultaneidades (estruturais), nem uma sucessão linear de acontecimentos, mas tenta mostrar o entrecruzamento entre relações necessariamente sucessivas e outras que não o são."* (AS:206)

A historiografia foucauldiana trabalha no plano da história geral. Não admite que seus fatos sejam a tradução particular ou o resultado causal de um movimento ou estrutura central: o modo de produção ou a mentalidade. A história da loucura, por exemplo, não é comandada "nem pela teleologia da verdade, nem pelo encadeamento racional de causas" (HF:10). Remete a um espaço plano, mas escalonado, de práticas dispersas, submetidas a um movimento marcado por rupturas e descontinuidades. Põe em jogo o conjunto das práticas — religiosas, jurídicas, filosóficas, políticas, administrativas, econômicas,

62

médicas, familiares, etc. — que numa época e para uma sociedade atravessam o social, constituindo objetos possíveis para a experiência. Desse modo, ela satisfaz de maneira teoricamente conseqüente a exigência moderna de história total apregoada pelos historiadores da *École des Annales*, evitando a justaposição de enfoques que a "interdisciplinariedade" daqueles implicava. Porém, não é uma historiografia global, não remete à totalidade social estruturada como seu efeito ou a um processo de desenvolvimento histórico determinante como expressão.

Podemos avaliar o ineditismo do conceito de história aplicado pela arqueologia do saber comparando-o com aquele investido noutro clássico da historiografia contemporânea, *Magistrados e Feiticeiros na França do século XVII*, de Robert Mandrou. Como se sabe, o livro estuda a verdadeira revolução espiritual verificada na França entre 1590 e 1680, através da qual a magistratura renunciou à condenação dos crimes de feitiçaria. Trata-se claramente de uma problemática foucauldiana, a qual o próprio autor referiu e aventou abordar, numa entrevista concedida pouco tempo depois da publicação do livro de Mandrou (Entrevista a J.G. Merquior e P.S. Rouanet, 1971: 40-1).

Mandrou analisa a dissolução de uma mentalidade coletiva. A partir da II metade do século XVII, a compreensão de certos fenômenos sociais como resultados da "ação do demônio" começou a ceder lugar a uma compreensão dominada por valores seculares e racionais. Em conexão com o avanço do ra-

cionalismo, verificou-se a desagregação de um pensamento lastreado numa visão religiosa do mundo e a emergência de outro, centrada numa visão profana e científica da sociedade.

> *"O abandono das perseguições por crime de feitiçaria no século XVII representa o deslocamento de uma estrutura mental que fez parte dessa visão de mundo (cristã) durante séculos: ao preço de um vasto e complexo debate desconhecido (ou em todo o caso muito mal conhecido) que durou quase tanto quanto o século."* (Mandrou, 1968:16)

O procedimento metodológico é claro. Trata-se de estudar um fenômeno global. Mandrou fala dessa mutação nas mentalidades coletivas em termos de "totalidade", que, certamente com defasagens, atingiu as crenças populares, a opinião comum, a medicina, a teologia, a justiça, etc. Na impossibilidade de apanhá-lo no todo, opta-se pela análise de um indicador: a instituição judiciária, que simultaneamente expressa e provoca essa revolução espiritual. Conseqüentemente, mostra que essa transformação tem sujeitos: os juízes do parlamento — que traduziram com relação a bruxaria aquilo que se dava ao nível do conhecimento médico, do pensamento teológico, etc. Tratase, em suma, de um processo que se inscreve no "progresso da racionalidade na França do século XVII" (ibidem:457)

Certamente, não foi um movimento simples e linear. Todo livro de Mandrou pretende mostrar que ele resultou de um debate irregular, muitas vezes levado aos saltos. Além disso, assinala a imobilidade das estruturas econômico-sociais (ibidem:438). O autor crítica a idéia do desenvolvimento contínuo da racionalidade, como "imagem que comporta implicitamente a

64

idéia de progresso das luzes, sugere, desastradamente, a ascensão linear de uma tomada de consciência, o que não está conforme à realidade." (ibidem:18) Ele evidencia que desde o século XVI havia vozes dissonantes contra os processos de caça às feiticeiras; mas também que, em pleno século XVIII, os partidários das perseguições e das fogueiras ainda não haviam deposto as armas.

Entretanto, todas essas ressalvas não retiram ao texto o caráter de uma exposição de um movimento ascendente de progresso, de mutação global da racionalidade, de uma "mutação jurídica, intelectual e até espiritual, que põe em causa alguns elementos essenciais de uma visão de mundo " (ibidem: 438). Pois embora centrado num meio social determinado, tão homogêneo quanto possível, o livro registra uma mutação do "universo mental dos grupos sociais em sua totalidade". Nesse sentido, o caráter complexo e irregular do processo remete não às articulações de práticas determinadas, mas ao confronto entre as concepções dos partidários das perseguições às feiticeiras e os defensores da racionalidade científica e secular, que, enquanto sujeitos do processo de racionalização, acabaram por sair vitoriosos.

Em suma, a obra combina o registro passivo de mutações em profundidade com o registro épico dos enfrentamentos entre esses dois sujeitos sociais, para mostrar como a racionalidade burguesa se formou. O conceito de história com o qual trabalha faz a inscrição do sentido da história passar pelo confronto dos projetos de dois sujeitos coletivos.

Para Foucault, ao contrário, é impossível continuar pensando a história e a sociedade com esse modelo. O sujeito está preso a uma cadeia de relações e regras materiais, de caráter econômico, político, discursivo, etc., que escapam à atividade sintética pela qual ele se julga responsável. Certamente, se pode examinar e pensar essas relações e regras, mas a consciência soberana já não é mais o seu sujeito (Entrevista a Igor Caruso:76). O processo histórico concreto é apenas o efeito de superfície de uma rede de relações históricas prévia que fornece suas condições de possibilidade. Todavia:

> *"Não quer isso dizer que se possa deixá-lo de lado doravante, mas sim que uma reflexão sobre o histórico de um saber já pode se contentar em seguir através da sucessão dos tempos a fieira dos acontecimentos; estes, com efeito, não são fenômenos de hereditariedade ou tradição; e não se diz o que os tornou possíveis enunciando o que era conhecimento antes deles e o que eles 'trouxeram de novo', como sói dizer. A história do saber não pode ser feita senão a partir do que lhe foi contemporâneo, e não por certo em termos de influência recíprocam mas em termos de condições e de a priori constituídos no tempo."* (PC:277)

A arqueologia é justamente a pesquisa desse a priori histórico que constitui os regimes de práticas dados à história positiva, articula os elementos dados aos seus vetores de transformação no tempo. Exatamente por isso, ela não escreve uma história das idéias independente das estruturas materiais e referida apenas ao espírito coletivo de uma época (Panofski); mas também não uma história econômico-social que envol-

veria a história do pensamento como seu conteúdo (Goldman); nem uma história do pensamento determinada causalmente por uma história econômico-social (Gay). Ela escreve uma história das práticas discursivas nas relações específicas que as articulam às demais práticas, discursivas ou não. Poiso conceito de história com o qual trabalha não comporta um esquema ou modelo de sociedade; remete a séries de práticas estratificadas, diferentes e contraditórias, que configuram diversos solos — econômico, político, discursivo — mas proíbem o estabelecimento de relações de determinação entre elas.

A análise historiográfica de *O Nascimento da Clínica* ilustra perfeitamente isso. O livro é uma história das condições sociais, políticas e discursivas que tornaram possível a constituição da medicina moderna. Foucault mostra que ela não nasceu quando o conhecimento se desembaraçou das ilusões metafísicas e penetrou no domínio seguro da experiência,mas sim quando o espaço ideal dos sintomas, do qual se deduziae classificava as doenças, cedeu lugar ao exame do organismo doente e se formou uma linguagem capaz de enunciar aquilo que não é visível ao olhar. Para o autor, "o grande corte na história da medicina ocidental data precisamente do momento em que a experiência clínica se tornou o olhar anátomo-patológico"(NC: 168).

Entretanto, como dar conta dele? Até o final do século XVIII a clínica ocupava um lugar marginal na instituição médica, se limitava a enunciar o saber estabelecido fora dele.

67

> *"Ela não desempenha um papel específico no movimento do conhecimento científico; forma uma estrutura marginal que se articula com o campo hospitalar sem ter a mesma configuração que ele; visa a aprendizagem que ele resume mais do que analisa; agrupa toda a experiência em torno dos jogos de um desvelamento verbal, que nada mais é do que sua símples forma de transmissão totalmente retardada."* (NC:70)

Segundo Foucault, a medicina do século XVIII era uma medicina classificatória. O conhecimento da doença se dava no espaço abstrato de um quadro de sintomas e espécies, dado previamente à experiência do doente. A doença tinha uma natureza que era preciso organizar na sua pureza, a fim de se enunciar sua verdade. Nessas condições, não havia como a clínica se tornar, por qualquer necessidade histórica, um domínio coextensivo àquele em que nasce, se experimenta e se profere o saber médico.

Para o autor, o nascimento da medicina como saber clínico resultou de uma série de transformações no espaço político-institucional que reorganizaram o espaço hospital, colocando o doente à disposição do médico. Estas transformações não impuseram ao saber médico objetos como as lesões dos tecidos e as correlações anátomo-patológicas. Elas abriram campos práticos não discursivos para que esses objetos pudessem aparecer e colocaram o médico em condições de os enunciar, por causa da função dada ao discurso médico na sociedade francesa, por volta da passagem do século XVIII.

> *"Se há na verdade uma ligação entre a prática política e o discurso médico, não é, me parece,*

porque esta prática mudou, primeiro, a consciência dos homens, sua maneira de perceber as coisas ou de perceber o mundo, depois finalmente a forma de seu conhecimento e o conteúdo de seu saber; não é também porque esta prática se refletiu de início de maneira mais ou menos clara e sistematica em conceitos, noções ou temas que foram, em seguida, importados pela medicina; é de uma forma muito mais direta: a prática política transformou não o sentido nem a forma do discurso, mas suas condições de emergência, de inserção e de funcionamento; ela transformou o modo de existência do discurso médico." (RQ:74-5)

Examinemos a questão mais de perto. Na medicina das espécies, o meio social era visto como fator de agravamento e complexificação da doença; prejudicava ao mesmo tempo o curso natural da doença e a ação terapêutica do médico. Não era à toa portanto que optasse por um atendimento individualizado do paciente no seio da família, lugar privilegiado da vida, e manifestasse oposição ao hospital e demais estabelecimentos de assistência. Entretanto, por volta da II metade do século XVIII, essa medicina teve de fazer frente a uma série de surtos epidêmicos, cuja principal conseqüência foi a constituição de uma polícia médica, por parte do estado, que transpôs para o plano social os procedimentos de controle do meio e observação da doença aplicados sobre os pacientes no interior da família. Não obstante, essa política, conforme aos princípios da medicina classificatória, carregava consigo implicações de outra natureza.

A intervenção do estado naquilo que Foucault chama

domínio de especialização terciária da doença, no caso o próprio campo social, levou à constituição de uma medicina das epidemias bastante estranha aos princípios da medicina classificatória, à medida que deslocou o espaço de localização da doença de um espaço abstrato e homogêneo,no qual eram percebidas analogias, para um espaço histórico e geográfico complexo, no qual se pesquisam agora relações de causalidade. Para estudar o problema das epidemias e desenvolver o saber médico no sentido do corpo social, o governo fundou, em 1776, a Academia Real de Medicina, que, embora proibida de formar profissionalmente os médicos, como as faculdades, foi responsável pela formação de uma concepção coletiva dos fenômenos mórbidos e a invenção de uma nova tecnologia médica. A polícia redistribuiu o saber médico em torno de dois eixos: "O das percepções individuais e concretas, esquadrinhadas conforme o quadro nosológico das espécies; e o registro contínuo, global e quantitativo de uma medicina dos climas e dos lugares." (NC: 57); ambos fazem parte da genealogia da medicina moderna. Todavia, ela não abalou a supremacia da medicina nosográfica, enquanto saber do espaço de configuração da doença, na episteme ocidental.

Como afinal esse saber deu lugar à medicina moderna? Para Foucault esse acontecimento se deu através das transformações sociais, políticas e ideológicas que a Revolução produziu na instituição médica, permitindo a alteração do espaço de configuração da doença e localização do mal no corpo. A convergência entre medicina e política foi acentuada a partir de 1789. Os opositores do Antigo Regime coincidiam com a me-

70

dicina classificatória na crítica à política de assistência da monarquia — mas por outros motivos. No plano econômico, criticavam-na pela imobilização da riqueza e a perpetuação da pobreza, propugnando uma política de atendimento comunitário, tutelada pelo estado, mas confiada às famílias no interior de seu domicílio; no plano político, criticavam-na como instrumento do arbítrio real, lugar de castigo e privação da liberdade, propugnando sua extinção. Por outro lado, davam sustentação à consciência médica difusionista criada pela medicina das epidemias, denunciando o caráter arcaico e corporativo da prática e do ensino médico tradicional, incapaz de prover a saúde da nação; exigiam uma reorganização e reforma que organizasse um ensino prático, vinculasse a prática de medicina ao atendimento comunitário, adequasse os dois aos novos tempos.

De acordo com essas críticas e projetos, a Assembléia aboliu as Faculdades e a Convenção desmantelou o sistema hospitalar. Porém, com essas medidas provocou uma mutação no saber médico. De fato, o efeito delas foi ligar a experiência clínica ao aprendizado médico. Como vimos, até o final do século XVIII, a clínica era um domínio apartado do cérebro da atividade médica; servia apenas para espacializar a doença organizada pelo quadro nosológico no corpo do doente. Não era um instrumento para descobrir a verdade, mas uma maneira de provar a verdade estabelecida fora dela. A abolição das faculdades, numa conjuntura marcada pelas guerras externas, o aumento das pressões sociais, a multiplicação da pobreza nas cidades, as reivindicações de assistência, vinculou a forma-

ção dos novos profissionais e a transmissão do saber ao corpo do doente.

Em pouco tempo, a clínica tornou-se a base do saber e provocou a reformulação de seu discurso; pois "diferentemente da clínica do século XVIII, não se trata do posterior encontro dentre uma experiência já formada e uma ignorância a informar; trata-se de uma nova disposição dos objetos do saber: um domínio onde a verdade se ensina por si mesma e da mesma maneira ao olhar do observador experimentado e do aprendiz ainda ingênuo." (NC:77) O processo revolucionário permitiu a comunicação direta do ensino com o campo concreto da experiência; mas não apenas isso, ela permitiu também o estabelecimento de um discurso dotado de novas regras de formação, nas quais o conjunto do enunciável passou a coincidir com o campo do olhar; ele permitiu o surgimento de uma nova configuração do saber, em torno do qual se assentou a medicina clínica.

Entretanto, o curso dos acontecimentos militares e o agravamento dos problemas sociais desmentia os sonhos de validade universal da medicina liberal, baseada no atendimento individual e no socorro à domicílio, e da liberdade esclarecida da atividade médica, baseada no livre exercício da profissão e no encontro consentido entre médico e paciente. Os hospitais são restabelecidos como instrumento de socorro aos pobres a nível municipal, sob patrocínio das classes proprietárias, como proteção da pobreza pela riqueza e proteção dos ricos contra os pobres. Paralelamente, são criadas as Esco-

las de Medicina e restabelecidas as prerrogativas da profissão médica, a quem é confiado o monopólio do ensino e a missão de tratar dos doentes. Doravante, "os médicos vão poder novamente controlar seu próprio recrutamento; eles se reconstituem como corpo capaz de definir os critérios de sua competência." (NC:87). Todavia, nesse restabelecimento das instituições, é outra forma de saber que nasce.

As reformas ligaram os destinos da elaboração e transmissão do saber médico às atividades de assistência do hospital, à medida que a clínica se estabeleceu como solução concreta do problema da formação dos médicos e experiência prática feita sobre o corpo doente da nação; mas, ao mesmo tempo, o atendimento nos hospitais uma garantia dos privilégios da medicina liberal. O médico completa o ensino teórico que recebeu na escola com uma experiência clínica no hospital; nele vêm se depositar todos os tipos de doentes. Através dela, é a proeminência do discurso dogmático da nosologia que se apaga como modo de enunciação da verdade da doença.

> *"A experiência médica, em sua estrutura e em seus dois aspectos de manifestação, têm agora um sujeito coletivo; não é mais dividida entre o que sabe e o que ignora; é feita solidariamente por aquele que descobre e aqueles diante dos quais se descobre. O enunciado é o mesmo; a doença fala a mesma linguagem a uns e outros."* (NC:125)

Porém, para que a experiência clínica servisse de base para a manutenção da instituição e propagação do saber, foi necessário não apenas adequar a verdade da medicina das espécies ao olhar da experiência clínica, mas transcrever es-

se olhar num discurso capaz de dar conta das operações que os médicos e seus aprendizes passaram a realizar em torno do corpo doente. O hospital, oferecendo o espetáculo da dor e da morte, vinculou a clínica à anatomia patológica. Contudo, esse casamento feito em nome do ensino do saber, só se tornou possível quando a doença foi deslocada do quadro das espécies para o corpo do paciente. Nesse dia, o *a priori* histórico da medicina moderna completou sua constituição, nasceu a anátomo-clínica.

Portanto, não foi qualquer necessidade histórica que aproximou o doente do médico, permitindo o conhecimento positivo da doença, fosse ela comandada pelo desenvolvimento do capitalismo, com suas exigências de cuidado da força de trabalho, ou pelas mudanças na mentalidade, no sentido da racionalidade empírico-analítica. Na verdade:

> *"Uma análise histórica um pouco precisa revela, além desses julgamentos, um princípio de transformação totalmente diferente: ele diz, solidariamente, respeito ao tipo de objetos a conhecer, ao esquadrinhamento que o faz aparecer, o isola e recorta os elementos pertinentes para um saber possível, à posição que o sujeito deve ocupar para demarcá-lo, às medições instrumentais que lhe permitem dele se apoderar, às modalidades de registro e memória que deve pôr em ação e às formas de conceituação que deve praticar e que o qualificam como sujeito de um conhecimento legítimo."* (NC:156)

> *"O acesso do olhar médico ao interior do corpo doente não é a continuação de um movimento de*

aproximação que teria se desenvolvido, mais ou menos regularmente, a partir do dia em que o olhar, que começava a ser científico, do primeiro médico se dirigiu, de longe, ao corpo do primeiro paciente; é o resultado de uma reformulação ao nível do próprio saber e não ao nível dos conhecimentos acumulados, afinados, aprofundados, ajustados." (NC:157)

Toda essa análise atesta a distância do conceito de história foucauldiano com o conceito de história marxista como sucessão descontínua e defasada de estruturas e práticas sociais determinadas, em última instância, pelo modo de produção dominante numa formação social. Como acentua D. Lecourt, no conceito de história foucauldiano, as práticas discursivas se justapõem às demais, não se pode estabelecer relações de determinação entre elas (Lecourt, 1970:53). No entanto, convém salientar que esse "problema" não existe na ótica foucauldiana, na medida em que para ela o discurso não se esgota no seu aspecto representativo e os regimes de práticas que tecem a história não constituem instâncias da sociedade, embora entretenham uma série de relações. Segundo Foucault, podemos distinguir três relações no estudo da história:

1º) Relações primárias - são aquelas que podem ser descritas entre regimes de práticas não discursivas, aparelhos institucionais, etc., independentemente de qualquer discurso;

2º) Relações secundárias - são aquelas que podem ser descritas no interior do próprio discurso, independentemente de qualquer prática concreta, com índices de permeabilidade

variáveis às relações primárias que representam;

3º) Relações discursivas - são aquelas que podem ser descritas no espaço que articula as duas relações anteriores, na medida em que caracterizam o próprio discurso enquanto prática — e como tais servem de condição para as segundas (Cf. AS:92).

Foucault se propõe a trabalhar predominantemente nesse terceiro nível. Para ele, como para os teóricos dos *speech acts*, discursar é fazer alguma coisa (Aronowitz,1979:141). O discurso é uma prática. Ao invés de explicá-lo do ponto de vista *prático-inerte*, devemos tomá-lo em nossas análises como um elemento *teórico-ativo* no campo social (Major-Poetzl,1983: 25). Porém, é preciso ter claro que esta prática está sempre investida numa prática não discursiva. Toda prática é indissoviável do discurso, de modo que as práticas discursivas não se exercem apenas no plano da linguagem, da literatura, etc; inscrevem-se em todo o sistema de ações sociais, nas demais práticas existentes no campo social, formando uma unidade(AS: 92-3).

> *"As práticas discursivas não são pura e simplesmente modos de fabricação do discurso. Elas tomam corpo em conjuntos técnicos, em instituições, em esquemas de comportamento, em tipo de transmissão e de difusão em formas pedagógicas, que ao mesmo tempo as impõe, e mantém." (Foucault apud Kremer-Marietti, 1974:166)*

No livro *As Palavras e as Coisas*, por exemplo, o autor observa que podemos opor a prática econômica à reflexão

sobre a moeda e as trocas, mas ambas se assentam num mesmo saber, "quer seja aquele que se manifesta numa teoria ou aquele que é silenciosamente investido numa prática." (PC:222-3). A conseqüência disso é uma obliteração da distinção marxista entre base e superestrutura. As práticas discursivas também são práxis. Posteriormente, precisando sua posição, o autor falará em "regimes de práticas". Isto é: "programações de conduta que têm por sua vez uns efeitos de prescrição em relação ao que se está por fazer (efeitos de jurisdição) e uns efeitos de codificação em relação ao que se está por saber (efeitos de 'veridificação')" (IP:59).

Foucault não nega as relações causais entre as práticas econômicas, políticas e sociais e as práticas discursivas, mas assinala que elas só podem ser notadas a nível do contexto e de seu efeito sobre o sujeito-que-fala. Elas dão conta porque um sujeito proferiu efetivamente um dado discurso, mas não como e porque esse ato se tornou possível — pelo menos para os discursos de viscosidade menor, como os que especificam o saber (Cf.AS:200).

Todo problema consiste em saber que relações comandam a articulação das práticas discursivas nas práticas não discursivas, a formação dos regimes de práticas, que relações permitem o investimento da medicina clínica no hospital, da análise das riquezas nas práticas mercantilistas, etc. Afinal, é este o problema da história geral — determinar que forma de relação pode ser legitimamente descrita entre as séries de práticas que compõem o campo social (AS:18) — à medi-

da que se abandona o postulado de que elas representam alguma coisa fora delas. Na arqueologia do saber,a concepção da história como conjunto das relações que podem unir uma multiplicidade de práticas sem sujeito arrisca tornar a história uma articulação sistemática de sistemas de articulação (Cf. Dreyfus e Rabinow, 1983:84-5).

Para evitá-lo, o autor reabilitou a noção de acontecimento. Ele permite romper com a idéia de necessidade histórica, assinalar o nascimento de um regime de práticas, o caráter de jogo das séries que cruzam o campo social. A história resulta de um jogo de práticas sistemáticas, mas dispersas, por causa de seu entrecruzamento, que cabe à arqueologia descrever.

Ainda assim se coloca a questão: qual o conceito deste jogo? Qual o princípio que põe em jogo essa articulação? Foucault equacionou esse problema com a introdução do termo "embreagem".

> *"A arqueologia não nega a possibilidade de enunciados novos em correlação com acontecimentos 'exteriores'. (...) Não evita a mobilidade dos discursos que os faz agitarem-se ao ritmo dos acontecimentos; ela tenta libertar o nível em que ela se põe em movimento - o que se poderia chamar o nível de embreagem dos acontecimentos."* (AS:205)

Entretanto, não conseguiu formular o conceito dessa embreagem. De fato, mantém assim um problema metodológico bastante grave. Foucault não elaborou a teoria da articulação das

práticas discursivas com as demais práticas, das relações entre as diferentes práticas vigentes num campo social. Considerando isso, como é que se pode dar conta de quais delas devemos escolher para descrever o nascimento de um novo regime de práticas e suas transformações? Qual o princípio que permite relacionar essas práticas, na medida em que não há um esquema de determinação entre elas? Quais planos e classe de fatos são significativos para uma teoria do discurso que se coloca no plano da história? Qual o conceito que orienta a busca do conjunto de relações que podem unir determinados regimes de práticas, na medida em que o plano da história geral — como a *episteme* — é um plano indefinidamente descritível de relações? (RQ:60). Em suma, qual o conceito dessas relações?

As respostas virão com a genealogia do poder.

2.2 - TEORIA E MÉTODO DA HISTÓRIA NA GENEALOGIA

A genealogia é o estudo histórico dos regimes de práticas dados à experiência contemporânea; é a pesquisa da proveniência dos complexos de poder-saber que se erguem em torno deles, da constituição dos sujeitos, dos discursos e das instituições na trama da história. Como tal, é uma história da "alma" moderna, na medida em que essa alma consiste nos efeitos de superfície que esses regimes de práticas e os complexos de poder que se erguem com base neles induzem ao atravessar o corpo dos seres humanos. A matriz desse programa provém de Nietzsche.

Para o filósofo, a principal tarefa que se impõe à reflexão na modernidade tardia é pensar sua atualidade, avaliar os fenômenos da sociedade, da cultura e do pensamento contemporâneo, tomando um ponto de vista extemporâneo. A crítica do presente passa obrigatoriamente por uma análise histórica da proveniência dos sistemas de dominação que se encontra investidos nele.

Foucault assumiu integralmente essa tarefa. Fazer a genealogia do presente significa interrogar as relações de poder que fornecem o princípio de articulação e os vetores de transformação dos regimes de práticas dados à nossa experiência, reconstituir o movimento de formação dos sujeitos, dos discursos e das instituições na história (MP:7, 130).

Mas qual o conceito de história no qual a genealogia coloca suas pesquisas? Trata-se do mesmo conceito de história com o qual trabalha a arqueologia do saber? Numa certa medida sim. O programa da arqueologia não era estranho a genealogia. Em *L'Ordre du Discours*, Foucault observou que seu projeto se desdobrava em duas dimensões. Por um lado, a dimensão crítica, responsável pela análise das formas de configuração, limitação e apropriação das práticas discursivas; por outro, a dimensão genealógica, responsável pela pesquisa do modo como elas se formaram e quais foram suas condições históricas de aparição, crescimento e variação.

> *"A crítica analisa os processo de rarefação, mas também de reagrupamento e de unificação dos discursos; a genealogia estuda sua formação ao mesmo tempo dispersa, descontínua e regular."* (OD:

80

67)

A genealogia, enquanto etapa do projeto foucauldiano de análise histórico-filosófica da modernidade, trouxe essa última perspectiva para o primeiro plano. Na verdade, ela assinala a tradução das questões colocadas pela arqueologia numa terminologia nietzschiana, não obstante apresentarem-se nas suas investigações sobre a ética ecos da questão heidegeriana, como demonstra a caracterização geral de seus estudos como estudos de história do pensamento, centrados na análise das *problematizações* através das quais os seres humanos se oferecem ao pensamento e à ação (Cf. FR:381-90). De fato, porém, essas problematizações são reconstruídas no interior dos regimes de práticas que encontram suas condições de existência na rede de poder que fornece o conteúdo do conceito de história foucauldiano. Portanto, não surpreende que seja nele que a genealogia situe a *história geral* não só do pensamento, como também do exame (VP:165), das técnicas de poder (IP:51), das técnicas do *self* (HS II) e da *techne* como governo através duma racionalidade de prática (FR:256).

Como podemos constatar no ensaio *Nietzsche, a Genealogia e a História*, o conceito de história empregado pela genealogia comporta as mesmas características do conceito de história geral. Em primeiro lugar, porque recusa a história global e as questões atinentes à filosofia da história que ela coloca; a arqueologia "procura soltar todos os fios que a paciência dos historiadores ligara; multiplica as diferenças, difíceis."(AS:207); a genealogia sustenta a análise meticulo-

sa dos fenômenos em contato com os quais o movimento da história se propaga, o estudo efetivo das gêneses e a consideração dos acontecimentos na sua fragmentação (MP:17). Depois, porque a história efetiva, como a história geral, desdobra um espaço de dispersão: "seguir o filão complexo da proveniência é manter o que se passou na dispersão que lhe é própria" (MP: 21); remete a um processo sem nome e sem rosto, no qual ninguém pode assumir responsabilidades ou se auto-glorificar, pois o que ela torna evidente é a falta de unidade do sujeito (MP:27). Em suma:

> *"A história, genealogicamente orientada, não tem por fim reencontrar as raízes de nossa identidade, mas ao contrário, se obstina em dissipá-la; ela não pretende demarcar o território único de onde nós viemos, essa primeira pátria a qual os metafísicos prometem que retornaremos; ela pretende fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam."* (MP:35)

Entretanto, a genealogia não esgota sua investigação no plano da história geral. O programa de pesquisa foucaultiano não resgata sua dívida com a obra de Nietzsche e assume o título de genealogia por simples reconhecimento. Esse gesto assinala a reformulação do projeto de Foucault no sentido de abrir suas pesquisas ao campo das relações do saber com o poder e às questões conexas da produção da verdade e constituição do sujeito que ele coloca. Ele representa a abertura de um novo campo de pesquisa histórica, pois a genealogia é basicamente uma tentativa de "fazer aparecer o que na história de nossa cultura permaneceu até agora mais escondido, mais ocul-

82

to, mas profundamente investido: as relações de poder." (VFJ: 24)

A arqueologia do saber levou a análise histórica dos discursos a um impasse, tornado manifesto mais uma vez com a incapacidade de dar conta teoricamente dos sistemas de proibição e controle dos discursos discutidos em *L'Ordre du Discours*. Nessa obra de transição, Foucault salientou que "em toda a sociedade, a produção do discurso e controlada, selecionada, organizada e redistribuida por um certo número de procedimentos" (OD:10). Todavia, não conseguiu precisar sua natureza. A arqueologia confundia demais o problema das práticas discursivas com o das regras de formação do discurso. Procurando evitar uma análise do discurso como projeção de processos (materiais ou espirituais) exteriores, ela recusava terminantemente a prática do comentário e da interpretação, tornando-se incapaz de explicar o processo histórico.

Foucault não negou que as mutações no discurso estão relacionadas com processos econômicos e políticos, mas queria analisar essa relação intuitiva na sua especificidade, evitando qualquer apriorismo. Não obstante, confessou posteriormente que não logrou elaborar o conceito dessa relação; e por isso a arqueologia não podia ser considerada uma teoria *strictu sensu* (Entrevista a J.G. Merquior e S.P. Rouante, 1971:17). O autor não conseguiu precisar porque há transformações nas práticas sociais e porque essas transformações levam à dispersão de regimes de práticas ao longo da história. Devido a falta dessa explicação — agravada pelo caráter essencialmente des-

critivo do método arqueológico — a história corria o risco de se tornar uma articulação sistemática de sistemas de articulação. A arqueologia do saber postulou, mas deixou em aberto, "o princípio de articulação entre uma série de acontecimentos discursivos e outras séries de acontecimentos, transformações, de mutações e processos." (AS:92)

Foucault encontrou a formulação desse princípio, o conceito das relações que podem articular as práticas sociais, o conceito da embreagem que serve de princípio de transformação dos regimes de práticas no campo social, no conceito de poder. No dizer do próprio autor, "no ponto de confluência da *História da Loucura* e *As Palavras e as Coisas* havia, sob dois aspectos muito diversos, este problema central do poder, que eu havia isolado de uma forma ainda muito deficiente." (MP:4) O recurso à genealogia nietzschiana não é fortuito nos trabalhos segundo Foucault. Ela fornece a chave de interpretação do conceito de história estabelecido pela arqueologia.

Para Nietzsche, a história de uma coisa é a sucessão das forças que dela se apoderam e das relações de poder das quais se torna alvo. Em todo gênero histórico, é preciso considerar que a origem e a finalidade de uma coisa não coincidem; uma vez produzida, ela é submetida a potências que utilizam-na para fins distintos daqueles para os quais foi criada ou apareceu, liga seu destino ao jogo de relações de poder no qual é forçosamente inserida. A história de qualquer coisa não é uma progressão para um fim e menos ainda um desenvolvimento linear de causas; é antes a de uma sucessão de regimes de do-

minação, que estão sempre produzindo novas sínteses e metamorfoses nos seus pontos de aplicação. Para Nietzsche, em suma, a teoria da vontade de poder é a peça chave do método histórico (GM II § 12).

Foucault operacionalizou essa tese. Segundo o autor, o poder é coextensivo ao corpo social; "não porque domine todas as suas instâncias, mas porque provém de todos os pontos" (HS I:89). O poder não é uma estrutura monolítica ou uma potência onipresente.

> *"As relações de poder não se encontram em posição de exterioridade com respeito a outros tipos de relações (processos econômicos, relações de conhecimento, relações sexuais) mas lhe são imanentes."* (HS I:90)

Elas estão profundamente intricadas em todas as relações sociais; consistem no exercício e manutenção do equilíbrio instável de forças existentes nessas relações, na medida em que elas sempre envolvem conflitos políticos, disputas econômicas, questões sociais, lutas religiosas, confrontos militares; etc. Os discursos não fogem à regra; não são simplesmente o que traduz as lutas e os sistemas de dominação, mas aquilo por que e através do que também se luta e se constrói os sistemas de dominação; eles são alvos de lutas e confrontos, peças de dispositivos de poder.

Essa perspectiva implica, aliás, uma mutação metodológica para Foucault. A arqueologia do saber, ao invés de comentar documentos, pretendia descrever seus componentes e esbelecer suas relações com outros documentos, estabelecer suas

condições de existência, tratá-los como *monumentos* (AS:14).Mas porque o termo monumento, que Foucault toma de empréstimo a Canguilhem (RQ:67) e não de contrabando a Panofski, como insinua J.G. Merquior (1985:119)? A genealogia tem a resposta:porque os documentos não formam um texto, mas um campo de luta singular, um espaço de confrontos, um instrumento de combate, o campo de exercício de relações de poder (PR:XII). Por isso: "Ler um texto não significa mais avaliar sua coerência e revelar as suas intenções ou os interesses que ele estabelece entre o saber que ele produz e o poder que ele programa, significa estimar sua inserção estratégica num campo de forças." (Donzelot, 1978:116).

Para Foucault, na medida em que se estabelece concretamente e em relação a cada caso que forças estão em luta, a propósito de que, em que contexto, com que instrumentos e discursos, esse conceito de poder pode servir de chave de inteligibilidade do social (HS I:89) e base para uma concepção de história (PP:6). A arqueologia do saber estabeleceu um conceito de história caracterizado pelas seguintes noções: dispersão, descontinuidade, defasagem, anonimato. No entanto,detendo-se no plano da descrição dos regimes de práticas, tornou-se incapaz de dar conta teoricamente deles. A genealogia resolveu esse impasse com a introdução do conceito de poder. O movimento de dispersão e articulação de regimes de práticas que formam a história não é senão o efeito do jogo de relações de poder que as atravessa de ponta a ponta. Em suma, o conceito de história do projeto foucauldiano designa um espaço de

dispersão de relações de poder.

A análise da aplicação desse conceito em *Vigiar e Punir* é uma prova disso. Como se sabe, o livro investiga como se deu a substituição do sistema penal baseado no castigo corporal para o sistema penal baseado no encarceramento, durante a passagem do século XVIII para o XIX. Segundo alguns historiadores, esse processo foi "uma mudança que pertence ao campo do espírito e da subconsciência" (VP:72). Isto é, foi o resultado de um movimento de reforma que visava abrandar as penas, matizar os crimes, abolir as arbitrariedades na aplicação das leis, num contexto marcado pela crescente oposição à monarquia absoluta. Para Foucault, ao contrário, a "reforma" foi um movimento correlato das transformações nos ilegalismos que caracterizavam o Antigo Regime.

> *"O esquema geral da reforma penal foi aplicado no fim do século XVIII na luta contra as ilegalidades: rompeu-se o equilíbrio de tolerâncias, de apoios e de interesses recíprocos que, sob o Antigo Regime, mantivera uma ao lado das outras as ilegalidades de diversas camadas sociais." (VP:240)*

Ao longo do século XVIII, a propriedade privada da terra e o comércio consolidaram-se como base da sociedade burguesa em gestação. Com o aumento geral da riqueza, mas também o crescimento demográfico da população, o alvo da ilegalidade popular deslocou-se do sonegamento dos impostos, da luta armada contra os agentes do fisco, do contrabando regular para os crimes contra a propriedade, a pilhagem de estabelecimentos comerciais, a vigarice organizada. A reforma penal foi uma

resposta a essa transformação, um movimento de ampliação e afinamento das práticas punitivas contra as novas ilegalidades. Tratava-se portanto não de punir menos ou abrandar as penas, como se pensa, mas sim fazer a punição coextensiva à sociedade, punir mais e melhor (VP:76).

Em torno desse projeto, formou-se a idéia de um teatro punitivo, que, compatível com o modelo jurídico lastreado na responsabilidade individual e no sujeito de direito, aplicasse penas específicas, ajustadas e eficazes para cada tipo de infração, fornecesse para cada crime do cidadão um exemplo moral para os demais. Contudo, no espaço de aproximadamente 20 anos:

> *"Este teatro punitivo, com que se sonhava no século XVIII, e que teria agido essencialmente sobre o espírito dos cidadãos, foi substituído pelo grande aparelho uniforme das prisões, cuja rede de imensos edifícios se estenderá por toda a França e a Europa."* (VP:104)

Os reformadores baniram a idéia de uma pena uniforme para todos os crimes. A prisão era apenas uma delas; era o castigo específico de certos delitos, mas não cobria absolutamente a totalidade do campo penal. Como então o encarceramento pôde se tornar em poucos anos a forma geral dos castigos legais? Mesmo no Antigo Regime, a prática da prisão não estava implicada na teoria penal; ela ocupava um lugar marginal do sistema das penas. A história do encarceramento, confundida com as figuras escuras da masmorra e do calabouço, das algemas e das cadeias dos hospitais gerais e dos workhouses, cons-

tituía um capítulo da história da administração monárquica. Não surpreende portanto que ocupe um lugar negativo no horizonte dos projetos da reforma penal verificada no final do século XVIII.

> *"Com efeito, a prisão era ainda mais desqualificada porque estava, na prática, diretamente ligada ao arbítrio real e aos excessos do poder soberano. As 'casas de força', os hospitais gerais, as 'ordens do rei' ou do chefe de polícia, as cartas timbradas obtidas pelos notáveis ou pelas famílias haviam constituído toda uma prática repressiva, justaposta à 'justiça regular' e ainda mais freqüentemente oposta a ela." (VP: 106)*

Como afinal a prisão, que era denunciada como exemplo da arbitrariedade do poder absoluto, pôde ser aceita pelo sistema penal recém-reformado pela Revolução? Para Foucault, o sistema penal foi colonizado pela prisão. A prisão tornou-se a peça central do sistema dos castigos legais quando a justiça encontrou nela o melhor meio de responder aos desafios criados pela Revolução no domínio da criminalidade. No período que se estende de 1789 às revoluções de 1848, os ilegalismos populares assumiram novas dimensões, resultantes do entrecruzamento dos conflitos sociais, das lutas contra os regimes políticos, as resistências à industrialização, os movimentos da população e as crises econômicas sobre ela. Nessas condições, tornou-se urgente definir na ilegalidade maciça, ao mesmo tempo social, política e criminosa, os "verdadeiros" delinqüentes como objeto da prática judiciária. Afinal, não se pretende apenas punir um crime, mas qualificar um sujeito;

o crime não é mais um atentado contra o corpo do rei, mas uma violação desrazoada do contrato social.

Todavia, para que essa convergência entre justiça e prisão se tornasse possível foi preciso antes que a prisão tivesse sido apropriada por uma tecnologia de poder precisa, capaz de permitir o conhecimento do delinqüente na sua individualidade: a disciplina. Para que o juiz pudesse ocupar o lugar de quem examina cientificamente a condição e enuncia a verdade de um sujeito, mas ao mesmo tempo o aprisionamento se desligasse da imagem negativa da masmorra e do calabouço para se tornar horizonte geral de investigação da verdade criminal, foi necessário que um novo regime de poder estivesse operando na sociedade, nem na base, nem na superestrutura, mas no seu próprio tecido.

> *"A prisão, essa região mais sombria do aparelho de justiça, é o local onde o poder de punir, que não ousa mais se exercer com o rosto descoberto, organiza silenciosamente um campo de objetos em que o castigo poderá funcionar em plena luz como terapêutica e a sentença se inscrever entre os discursos do saber."* (VP:227)

O código penal foi articulado à prisão por um feixe de relações de poder; ambos chegaram a constituir um regime de práticas historicamente novo através do estabelecimento de um novo regime de poder no corpo social

> *"Muitos processos disciplinares existiam há muito tempo: nos conventos, nos exércitos, nas oficinas também. Mas as disciplinas se tornaram no decorrer dos séculos XVII e XVIII fórmulas*

gerais de dominação." (*VP:126*)

Em torno delas, montou-se um regime de poder coextensivo ao campo social, o regime disciplinar, que se articulou ao poder soberano vigente, para configurar a sociedade contemporânea. O ajustamento da prisão ao aparelho judiciário, da prática do encarceramento ao código penal, encontrou suas condições de possibilidade na extesão progressiva dos dispositivos disciplinares, ao longo do século XVIII, através de todo o campo social (VP:196).

Ao término dessa análise, parece suficientemente claro como Foucault resolveu teoricamente o problema das relações entre as práticas discursivas e as práticas não discursivas, que a arqueologia havia deixado em suspense. Em *Vigiar e Punir*, reencontramos o mesmo problema da *História da Loucura* ou de *O Nascimento da Clínica*: Qual o conceito das relações que permitem articular um regime de práticas? Como a prática do internamento pode se tornar a base do saber psiquiátrico? Como o discurso médico pôde se ligar à experiência clínica no hospital?

Com a introdução do conceito de poder em suas análises, Foucault viu-se habilitado a responder estas questões, elaborar o conceito de embreagem,do plano que põe em movimento os processos históricos, que articula os regimes de práticas dados à experiência do historiador. As relações entre as práticas discursivas e as demais não são relações de correspondência ou reflexo, nem de determinação causal duma pela outra, na medida em que abandonamos um conceito de história co-

mo totalidade, onde discerníamos base econômica e superestrutura ideológica, civilização material e mentalidades.

As relações que permitem vincular, numa determinada época e para uma determinada sociedade, as práticas discursivas às práticas não discursivas, constituir um regime de práticas, são relações de poder. Os discursos se estabelecem e funcionam dentro de um campo de confrontos e correlações de poder, respondem a problemas táticos precisos, são apropriados e investidos em práticas diversas pelas diferentes estratégias ativadas nesse campo.

A prisão e a justiça penal formaram um regime de práticas historicamente novo quando os reformadores, o pessoal político, a magistratura tiveram de fazer frente à imbricação das lutas populares com a criminalidade, mas ao mesmo tempo se colocou aos tribunais a obrigação de enunciar a justiça em termos de verdade. A loucura se tranformou em doença mental e foi condenada a vegetar no asilo a partir do momento em que foi fundado o direito de intervenção do médico no hospital, mas este só foi possível porque o aparelho estatal encontrou no médico alguém capaz de responder estrategicamente a um problema preciso: a permanência do louco no espaço das instituições assistenciais no final do século XVIII.

Portanto, não é o processo de humanização da justiça, nem a repressão às classes populares que explica o encarceramento; não é o destino histórico da loucura como objeto de conhecimento, nem o progresso da medicina, ou mesmo o interesse combinado dos médicos com o desenvolvimento da econo-

mia capitalista, que colocaram o louco sob o signo de doente mental. O sistema penitenciário e a psiquiatria moderna nasceram do entrecruzamento de uma série de estratégias, provenientes de focos de poder dispersos em toda a extensão do campo social. No dizer de Veyne:

> *"Foucault propõe um positivismo: eliminar os últimos objetos não historicizados, os últimos traços de metafísica; e propõe um materialismo: a explicação não passa de um objeto para outro, mas de tudo a tudo, e isso objetiva objetos datados sobre uma matéria sem rosto."* (*Veyne, 1978:180*)

Consideremos mais uma vez o problema da penalização do encarceramento. Como assinala Foucault, esse processo pressupõe a existência de determinadas práticas pedagógicas, a reorganização disciplinar dos exércitos europeus, o estabelecimento de um regime de verdade assentado no inquérito, novas técnicas de divisão social do trabalho, a eclosão de certos movimentos sociais para os quais ele constitui uma resposta, etc. Cada regime de práticas depende dos demais e de suas transformações conjuntas, acionadas pela teia de suas relações. Conforme observa Deleuze, "as formas de expressão e as formas de conteúdo das sociedades humanas, arcaicas ou modernas, dependem de um campo imanente de relação de poder, um diagrama, que, sob modalidades diversas, articula essas formas e o jogo de suas transformações" (Deleuze, 1975:1217).

Por isso, a genealogia procede a uma "desmultiplicação causal" para dar conta de um acontecimento. Ao contrário da historiografia ortodoxa, ela procura evitar as armadilhas

armadas pelo postulado da necessidade histórica. Para Foucault, não podemos explicar ou compreender um acontecimento na sua plenitude; a análise de um processo ou fenômeno histórico jamais pode ser considerada completamente terminada, pois quanto mais se decompõem os elementos que levantamos para sua determinação, mais necessários se torna traçar novas relações e acrescentar elementos novos à análise (IP:60-4). A tarefa da historiografia genealógica consiste apenas em descrever as condições de possibilidade e emergência do acontecimento nos regimes de práticas que formam o campo social numa determinada época, decifrar a rede de relações de poder que comanda a história.

Pamela Major-Poetzl, comentando esse procedimento da prática teórica foucauldiano em seu estudo sobre a arqueologia, onde ele se configura, nota que o mesmo assinala o primeiro passo na formação de um novo paradigma no saber histórico, bastante próximo daquele fornecido pela teoria dos campos eletromagnéticos da física contemporânea. "Os campos epistemológicos examinados por Foucault são campos espaço-temporais, cuja estrutura e descrição apresentam-se em termos semelhantes aos campos da física" (Major-Poetzl,1983:162). A exemplo deles, os fenômenos constatados são determinados não pelo seu conteúdo substancial (sentido) ou fatores externos (causas), mas pelas relações que formam esses campos, cujo conjunto de interações comanda sua transformação.

A metodologia de análise histórica foucauldiana é uma metodologia de análise de relações. Nesse sentido, aliás,

ela remata o projeto de história total proposto pela *Escola dos Anais*, promovendo uma síntese original entre a genealogia nietzschiana e a principal escola histórica contemporânea, na medida em que o paradigma metodológico dessa última comportava o projeto filosófico da primeira. De fato, nota Jacques Revel, os historiadores dos Annales procuraram evitar as construções teóricas que pudessem se tornar constringentes, na medida em que buscaram resgatar a multiplicidade dos aspectos humanos e sociais da atividade humana, elaborando uma abordagem do social que é globalizante em seu projeto, mas basicamente empírico em sua aplicação.

> *"Porque o social não é nunca o objeto de uma conceituação sistemática articulada, ele é, ao contrário, o lugar de um inventário sempre aberto de correspondências, de relações que fundam a 'interdependência dos fenômenos'. A Sociedade Feudal, de Marc Bloch: 'análise e explicação de uma estrutura social em suas ligações'. E Lucien Febvre: 'A tarefa dos historiadores não é reencontrar e descrever entre os grupos e as sociedades uma cadeia ininterrupta de filiações sucessivas (...), mas de apanhar no passado toda a série de combinações inifitamente ricas e diversas.' A tarefa das ciências humanas é fazer compreender, não por simplificação ou abstração, mas complexificando, ao contrário, o social, enriquecendo-o com significações trazidas a luz pelo rol indefinido de suas relações."* (Revel, 1979:1367)

O mérito de Foucault foi ter elaborado um conceito teórico para dar conta dessas relações, montar um programa de

pesquisa filosoficamente conseqüente para essa abordagem da sociedade. Todavia, através desse gesto, ele encaminhou uma revolução no conceito de história. A metodologia de análise do autor, elaborada a partir da introdução do conceito de poder em suas pesquisas, é plena em conseqüências teóricas e repercussões filosóficas.

Como observa Giannotti, a história se resolve num processo ontológico de explosão e rarefação de multiplicadades. Os fenômenos sociais não passam de pontos de passagem da rede de relações de poder que compõe a história (Giannotti, 1979). Consideremos os estudos de Foucault sobre a sexualidade. Segundo o autor, a sexualidade é um objeto historicamente datado como qualquer outro. Ela nasce do entrecruzamento de estratégias que tomaram o corpo da criança como alvo de controle na escola, que colocaram os prazeres furtivos do corpo no discurso da medicina dos nervos, que naturalizaram a sodomia quando o direito foi obrigado a investigar a verdade do criminoso para punir, etc.

Na Idade Média, havia certamente uma série variada de práticas em torno dos prazeres. Porém, o poder pastoral havia organizado em torno do tema da carne um discurso unitário, cujo funcionamento garantia a rarefação dos enunciados investidos naquelas práticas numa doutrina (HS I:35). A partir do século XVIII, essa unidade relativa foi decomposta, fragmentada e dispersa numa multiplicidade de práticas unidas por uma rede complexa e instável, que provocou o desenvolvimento de uma sexualidade regulada e polimorfa, desdobrada por

96

essa mesma rede na administração pública, nas ciências humanas, na moral, na política, etc. As relações de poder que instituiram a sexualidade como campo de intervenção e conhecimento, ao mesmo tempo, estabeleceram o movimento de sua dispersão.

A propósito, os dois últimos volumes da História da Sexualidade não são exceção, não podem ser considerados livros de ruptura com esse conceito de história, embora seus termos não sejam explicitados — pois os volumes assinalam a abertura de um novo domínio para a genealogia — e suas análises sejam vagas quanto às articulações sociais das práticas nas quais as tecnologias do *self* se constituem — na medida em que são baseadas em fontes secundárias. Foucault não substitui a concepção do corpo como condensação de relações de poder que guiou suas análises na década de 70 por categorias de proveniência idealista como *self*, liberdade de escolha, estilo pessoal, etc. "É precisamente a constituição histórica das diferentes formas de sujeito, em relação com os jogos da verdade, que me interessa", afirma o autor (apud Ferry & Renault, 1985: 151). Tendo estudado as relações de poder tomando os mecanismos de dominação como ponto de partida, ele as toma agora como pressuposto para o exame das técnicas de si. Está claro em sua obra tardia que a problematização dos prazeres e a cultura de si na antiguidade não são experiências autônomas de uma subjetividade criadora, como poderia parecer para uma leitura apressada.

Os estudos do autor mostram que ela deriva duma série dispersa de práticas. A substância ética dos gregos — a

aphrodisia — não é senão o ponto de passagem de regimes de práticas dispersos — medicina, administração da casa, corte dos rapazes — no que elas podem colocar como problemas de atos, desejos e prazeres para o sujeito. É sobre as *aphrodisia* assim constituídas que se formam e trabalham as práticas de si. A cultura de si dos romanos — sintetizada no princípio de conversão interior: do *epistrophe eis heuton* — tinha apoio e suporte nas práticas médicas, nas instituições pedagógicas, na prática de esportes, "em todo o feixe de relações habituais de parentesco, de amizade e de obrigação"(HS III:58), sobre as quais rebatia e intensificava.

De fato, a genealogia da ética pretende "definir as condições nas quais o ser humano 'problematiza' o que ele é, o mundo no qual ele vive" (HS II:14). E nesse sentido, embora Foucault não pesquise o assunto, não resta dúvida de que essas condições são atravessadas por relações de poder.

> *"De modo geral, as sociedades antigas permaneceram sociedades de promiscuidade onde a existência era levada 'em público', sociedades também onde cada um se situava em fortes sistemas de relações locais, de vínculos familiares, de dependências econômicas, de relações de clientela e amizade."* (HS III:47)

As práticas de si na antiga Grécia repousavam em relações de forças precisas: relações entre senhores e escravos, relações entre marido e mulher, relações estabelecidas entre cidadãos em termos de domínio entre iguais. Aliás, são exatamente essas relações, no que elas comportam de estratégias, que explicam o uso dos prazeres nessa sociedade, apesar

do silêncio de Foucault. A idéia de que o domínio na sociedade passa pelo domínio interior, pelo domínio de si, perpassa todo o texto do II volume da *História da Sexualidade*. A estética da existência elaborada pelos gregos não é uma experiência de liberdade absoluta. Consiste "na elaboração e estilização de uma atividade do cidadão no exercício de seu poder e na prática de *sua* liberdade." (HS II:25)

As práticas analisadas por Foucault constituíram as *aphrodisia* como substância ética porque foram alvo de estratégias lançadas num meio marcado pela dominação social entre iguais — daí não tomarem o aspecto sexual, inclusive as relações com os rapazes. Com efeito, noutros textos, o autor reconheceu que o domínio de si na Grécia clássica "estava diretamente ligado às relações assimétricas com os outros." Num sistema de "domínio entre iguais", ser senhor de si significava capacidade de governar os outros, merecer a ocupação de cargos públicos. Além de Alcebíades, ele cita como exemplo a Nicócles, rei de Chipre:

> *"Tanto estética quanto política, (...) estavam diretamente ligados. Porque se quero que as pessoas me aceitem como rei, devo ter um tipo de glória que sobreviverá a mim, e esta glória não pode ser dissociada do valor estético."(D:56-7)*

Da mesma forma, podemos interpretar a constituição de uma cultura de si na Roma clássica como resultado, no plano da subjetividade, duma série de transformações nas relações de poder vigentes no mundo antigo que alteraram a condição do aristocrata na sociedade e no casamento. As novas regras do

jogo político fizeram com que o *status*, a fortuna e o poder passassem "a depender mais da proximidade do príncipe, da 'carreira' civil ou militar, do sucesso nos 'negócios' do que somente da aliança entre grupos familiares" (HS III:81), lançado o indivíduo num campo de relações de poder consideravelmente mais complexo e instável (Idem:95). Nesse contexto, o domínio de si foi progressivamente desligado do poder que se exerce sobre os outros enquanto iguais. "Temos de ser senhores de nós mesmos porque somos seres racionais. E neste domínio de nós mesmos, estamos ligados a outras pessoas, que são também senhores de si próprios. E este novo tipo de ligação com o outro é muito menos recíproco do que antes." (D:56)

De resto, talvez não seja desrazoado compreender os modos de subjetivação e as tecnologias de si que se utilizam neles como efeito das resistências que sempre geram as relações de poder (cf. supra). Isto é, rebatimento das táticas e estratégias que os sujeitos em processo de constituição no seu interior são levados a exercer sobre os outros na direção de si mesmos, em decorrência das resistências aque têm de fazer frente. Pelo menos no que tange à antiguidade clássica, no meio das camadas sociais estudadas por Foucault, onde há um isomorfismo entre a relação consigo e as relações sociais — o domínio entre iguais gera um domínio de si na forma duma estética da existência — ou uma cadeia hierárquica de dominação na qual todos são ao mesmo tempo senhores e servidores — a cultura de si sendo uma forma de retorno de poder que não se pode exercer —, essa é uma interpretação passível de se impor, nos faltando dados para saber se poderia ser gene-

ralizada.

Portanto, mesmo nos trabalhos do último Foucault, o sujeito não é a condição de possibilidade de uma experiência ou fenômeno. "É a experiência que é a racionalização de um processo, ele próprio provisório, que termina no sujeito ou em vários sujeitos." (D:137) A subjetividade como domínio das técnicas de si não é senão um campo de historicidade rica e complexa que se constitui a partir dum conjunto de práticas discursivas e não discursivas articuladas por relações de poder. Trata-se do campo do que Foucault chama o *governo*. Como resume o autor:

> *"Eu penso que, se queremos estudar a genealogia do sujeito na civilização ocidental, temos de levar em conta(...) os pontos onde as tecnologias de dominação de um indivíduo sobre o outro tem de recorrer a processos através dos quais os indivíduos atuam sobre si próprios. E reciprocamente levar em conta os pontos onde as tecnologias de si (self) são integradas em estruturas de coerção ou dominação."(RIT:38)*

Na verdade, a genealogia pressupõe uma teoria da história. Embora alguns autores sustentem que não se pode utilizar as análises concretas de Foucault para elaborar uma construção desse tipo (Dreyfus e Rabinow, 1983:127),essa conclusão se impõe. Com a introdução do conceito de poder como peça fundamental de suas pesquisas,Foucault elaborou uma teoria da história. A arqueologia do saber não podia ser considerada uma teoria, na medida em que não havia nela uma sistematização das relações entre os regimes de práticas no campo

social e dos termos de sua transformação conjunta na história. O conceito de história como espaço de dispersão anônimo, dessincronizado, complexo e descontínuo de práticas com o qual operava tinha um caráter basicamente metodológico.

A arqueologia mostrava-se aversa à compreensão dos processos e acontecimentos que estudava. A genealogia, insuflando uma série de categorias nietzscheanas nesses pesquisas, reformulou essa perspectiva, fornecendo o conceito e um meio de compreensão da dispersão postulada pelo conceito de história da arqueologia. E, nesse sentido, abriu a possibilidade de pensar teoricamente:

> *"os códigos fundamentais de uma cultura - aqueles que regem a sua linguagem, os esquemas perceptivos, as suas permutas, as suas técnicas, os seus valores, a hierarquia de suas práticas - que fixam logo de entrada para cada homem as ordens empíricas com que ele terá que lidar e em que há de se encontrar" (PC:8).*

Com efeito, o conceito de poder não se restringe ao plano metodológico, não obedece a um nominalismo comedido, não é apenas "o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada" (HS I:89). No curso das análises foucauldianas, ele assume a condição de categoria teórica, uma hipótese geral sobre a estrutura do mundo histórico, na medida em que sua potencialidade operativa concreta só existe quando reconhecemos nele a dimensão constitutiva do social e o fator responsável pelo movimento da história. De resto, as próprias reflexões de Foucault são uma prova disso. Como ele

afirma:

> *"Numa sociedade como a nossa, mas no fundo em qualquer sociedade, existem relações de poder múltiplas que atravessam, caracterizam e constituem o corpo social..."* (MP:179)

Como vimos, o poder é coextensivo ao campo social porque atravessa de forma múltipla e heterogênea todos os seus regimes de práticas e o conjunto das relações que podem ser descritas entre esses regimes. As relações de poder que articulam um regime de práticas repousam num feixe de relações de força determinado; estão imbricadas com outros tipos de relações — econômicas, políticas, familiares, simbólicas, etc. - e não podem ser estudadas fora de sua inserção nessas relações. Nascem com a fixação momentânea das lutas, confrontos e contradições presentes nessas relações, mas não são o terminal de relações mais fundamentais, não são superestruturas.

Ao contrário, são as relações de poder que explicam essas relações e os confrontos que nelas se colocam. Tomemos um exemplo: o capital. Uma das propriedades desta relação social (Marx) é transformar a força de trabalho em força produtiva. Para Foucaul, a relação dos "instrumentos de seqüestro" ("workhouses", vilas operárias, hospital, posteriormente a própria fábrica) com o capital não é uma relação de reprodução. Do ponto de vista genealógico, eles são seus pressupostos, permitiram sua constituição, transformando os indivíduos liberados pela dissolução do modo de produção feudal em força de trabalho.

O aparecimento dos grandes aparelhos de estado ga-

rantiu, ao gerar focos de poder, a manutenção das novas relações de produção; enquanto os mecanismos de poder inventados nos séculos XVII e XVIII, que se generalizaram em todos os níveis do corpo social, agiram no plano do próprio processo econômico, ajustando a acumulação dos homens com a acumulação do capital (em sentido restrito), racionalizando a organização do trabalho e o desenvolvimento das forças produtivas. Desse modo:

> *"Surge a impossibilidade de compreender o poder como garantia de um modo de produção, pois na realidade o poder é um de seus elementos constitutivos, ele funciona no próprio cerne do modo de produção." (PN:48)*

As relações de poder mantêm relações complexas de circularidade e rebatimento com as relações que atravessam e das quais não podem ser dissociadas; têm um papel ao mesmo tempo condicinado e condicionante (PS:28, PP:8, SP:782)

> *"Por um lado, (elas) se inscrevem no interior de lutas que são, por exemplo, lutas econômicas, lutas religiosas - e não é portanto contra o poder que nascem fundamentalmente as lutas; mas por outro lado, as relações de poder abrem um espaço no interior do qual as lutas se desenvolvem." (PP:8)*

As estratégias que permitiram a formação dum regime de práticas novo provém elas próprias de outros regimes de práticas, e como tais focos de poder. Numa escala histórica maior, uma relação de poder não é senão a fotografia instantânea de uma multiplicidade de estratégias em andamento. Na medida em que essas estratégias são geradas pelas relações de

poder vigentes no seu raio de ação, são elas que ativam essas lutas, lhe dão um princípio e desse modo operam a dispersão e ruptura dos regimes de práticas que pontilham a história. Em resumo, a história é tecida por uma multiplicidade de relações de poder. Como observa o autor:

> *"As relações de poder são efeitos imediatos das partilhas, das desigualdades e desequilíbrios que se produzem (nas relações sociais) e, reciprocamente, são as condições internas dessas diferenciações."* (HS I:90)

Cabe perguntar por quê? E a razão é a seguinte: o nascimento de um regime de práticas, que coincide com o estabelecimento de uma relação de poder, não é senão o resultado do deslocamento de uma relação de poder incapaz de dar conta dos efeitos de contrapoder que ela gera no seu domínio de exercício (VP:193). Os regimes de práticas, em torno dos quais se estabelecem as relações de poder, repousam nos confrontos econômicos, políticos, sociais de uma época. Elas constituem respostas às necessidades estratégicas que se colocam nesses confrontos. Porém, nessa medida, sempre comportam pontos de resistência, contra-estratágias e linhas de fuga.

> *"... Ainda devemos levar em conta - e isto geralmente não é reconhecido - que, com exceção de casos como a tortura e a execução, não importa o quanto aterrador possa ser um dado sistema, sempre permanecem possibilidades de resistência, desobediência e grupos de oposição."* (FR: 245)

Vejamos alguns exemplos. O poder disciplinar tornou

105

o corpo um alvo de investimento e controle numa sériede regimes de práticas desde o final do século XVIII no Ocidente. A revolta do corpo é o contra-efeito dessa ofensiva. Adisciplina possibilitou a fabricação de corpos dóceis para a acumulação do capital, criou a norma do corpo sadio, direcionou a subjetividade do sujeito para a sexualidade. Em compensação, teve de fazer frente posteriormente às reivindicações feitas em nome do corpo contra as técnicas disciplinares, da saúde contra a economia, do prazer contra a moralidade sexual (MP: 146).

No século XIX, o exercício do poder médico sobre a população pobre, suscitou a ação de vários grupos de dissidência religiosa, cujo objetivo era reivindicar o direito das pessoas não passarem pela medicina oficial, de viver como bem entenderem, de estar doente, de se curarem e morrerem como quisessem (MP:96). A burguesia procurou encerrar o proletariado nas fábricas, mantendo longa a jornada de trabalho, impondo autorizações para delas sair, submetendo os trabalhadores ao silêncio, à vigilância, ao castigo. Não obstante, isso produziu efeitos imprevistos e indesejáveis não apenas no plano econômico (problemas de custos, inflexibilidade às oscilações do mercado), mas do próprio poder, com a formação de um aglomerado efervescente de pessoas no seio das unidades de produção, obrigando-a a buscar novos expedientes para resolver esse problema (DP:67).

Em vista disso, Foucault foi levado a incluir de modo tardio um importante elemento em seu conceito de poder: a

liberdade. De certo, não se trata aqui de uma liberdade essencial, atribuída a um sujeito dado, mas sim desse espaço de manobra e invenção criado pelo próprio funcionamento das relações de poder. Se postulamos que não há mecanismos de sujeição sem resistências, contra-estratégias e linhas de fuga, então temos de reconhecer que elas só atuam onde há sujeitos até certo ponto livres, com diversas possibilidades de se comportar, de reagir e empreender ações contra as forças que se exercem sobre eles. Temos de admitir que eles manifestam sua liberdade. Liberdade que desse modo apresenta-se ao mesmo tempo como *prius logico* das relações de poder e prática histórica daqueles que se encontram numa posição de sujeição dentro delas, na medida em que tem sua existência implicada por elas e funciona como seu suporte perpétuo (SP:790).

Destarte, a ativação dos mecanismos de sujeição provém desses confrontos, o que atesta o caráter circular e complexo das ligações entre esse mecanismos e as lutas que se encontram em sua base. Pode acontecer que um sistema de poder derive das conseqüências de uma composição de conflitos; mas pode ocorrer também que esses conflitos resultem das clivagens e partilhas que os sistemas de poder dão ensejo no coração das relações sociais.

> *"De fato, entre uma relação de poder e uma estratégia de luta, há um apelo recíproco, uma ligação perpétua e uma perpétua reversão. A todo momento, a relação de poder pode se tornar uma confrontação entre dois adversários. Da mesma forma, as relações entre dois adversários na sociedade podem a todo momento, dar lugar ao aci-*

onamento de relações de poder." (SP:794)

Esta formulação teórica tem uma operacionalidade metodológica bastante fértil, na medida em que obriga o historiador a decifrar os fenômenos históricos tanto do ponto de vista das lutas e confrontos como do ponto de vista do poder, fundamentando um enfoque ao mesmo tempo diacrônico e sincrônico da história, cuja proposta havia sido apresentada pela primeira vez em *L'Ordre du Discours*. Além disso, ela fornece à genealogia a homogeneidade de análise dos regimes de práticas que prescrevem o modo como os homens se comportam e "a liberdade com que agem dentro desses sistemas práticos, reagindo ao que os outros fazem, modificando as regras do jogo, até certo ponto (o que pode ser chamado o lado estratégicos dessas práticas)" (FR:48).

No pensamento foucauldiano, o poder não é o centro do devir histórico, sua expansão sem freios o destino inexorável que se impõem aos homens (Donzelot, 1978:11). Ele não se hipostasia numa substância ontológica, contraposta à condição daqueles que são obrigados a se curvar perante sua presença, é a embreagem dos fenômenos históricos. Em conseqüência, parece claro porque a genealogia não comporta uma doutrina filosófica, mas sim uma teoria da história. Do ponto de vista de sua operacionalização, o conceito foucauldiano de poder não dá conta dos fenômenos sociais, mas de suas transformações, dos seus vetores temporais de derivação, para usar a terminologia da arqueologia.

De resto, basta assinalar o restabelecimento da idéia de continuidade pelo qual ele se responsabiliza para comprovar essa passagem do plano exclusivamente metodológico para o teórico nos escritos de Foucault. Com efeito, as mutações, rupturas e transformações, mas também os deslocamentos, as mudanças e os pontos de inflexão (cada vez mais salientados) aparecem agora como efeito duma continuidade fundamental, indexada pelas relações de poder, que remete a uma teoria da história, para a qual, em resumo:

> *"Aquilo que faz da dominação dum grupo, duma casta, duma classe, conjuntamente com as resistências e as revoltas que esta dominação gera contra si, um fenômeno central na história das sociedades é o fato de que elas manifestam de forma massiva e universalizante, no plano da totalidade do corpo social, o entrelaçamento das relações de poder com as relações de estratégia e os resultados procedentes de sua interação."* (SP: 795)

À luz do exposto, chega-se a conclusão de que no programa de pesquisa foucauldiano, a exemplo do marxismo, não há dissociação entre teoria e método; este compreende um conjunto de regras que estipulam como a realidade tem de ser estudada, como os fenômenos devem ser selecionados e como seus elementos devem ser hierarquizados, conforme à estrutura do mundo histórico postulado por aquela. Posto Isto, é preciso agora analisar as implicações do modo de escrever a história resultante da aplicação desse método e precisar as bases filosóficas dessa teoria, na medida em que a prática teórica foucauldiana é visualizada aqui como projeto histórico-filosófico.

3 A FILOSOFIA FOUCAULDIANA DA HISTÓRIA

Os estudos históricos de Foucault desembocam numa teoria da história. A arqueologia do saber estabeleceu um conceito de história como espaço de dispersão duma multiplicidade anônima, descontínua, desincronizada e complexa de práticas. A genealogia, com a injeção duma analítica do poder na aplicação desse conceito ao material histórico, permitiu sua definição em termos teóricos, levando à elaboração de uma concepção de história como espaço de dispersão de relações de poder.

Nesse sentido, ela contém uma aporia; pois essa analítica do poder, apesar da afirmação em contrário de Foucault, implica uma espécie de morfologia da história, na medida em que o poder não é exatamente um fenômeno histórico (Cf. MP:248), mas uma categoria transcendental, que define e torna possível a história.

Em Foucault, não há nenhum tratamento específico e independente de questões deste tipo. Afinal, elas são um efeito da maneira como o autor escreve a história — e não de uma exposição abstrata de categorias. Todavia, se esta observação

é válida, o exame de sua obra tem de dar conta dela.

3.1 - HISTÓRIAS SEM RAZÃO *

A teoria aplicada por Foucault em seus estudos monográficos, notadamente os últimos, quando tematizados mais de perto, revelam uma revolução nas pressuposições do próprio conceito de história, especialmente do papel que ocupam nelas as noções de sentido e razão.

A arqueologia sustentou um projeto de saberpositivo, fundado num método rigoroso, cujo ponto de partida era a desconstrução do conceito de história ortodoxo. Este conceito é um conceito filosófico. A prática teórica dohistoriador pressupõe um conceito de história caracterizado basicamente por quatro noções: unidade, continuidade, contemporaneidade, autoria; numa palavra: sentido. Ela consiste na reconstrução de processos e fenômenos dotados de sentido, é a pesquisado sentido que os sujeitos históricos dão à vida coletiva no curso de sua atividade prática. O conceito de história instrumentalizado por Foucault se opõe termo a termo ao conceito ortodoxo. Podemos caracterizá-lo pelas seguintes noções: dispersão, descontinuidade, defasagem, anonimato. A genealogia deu conta teoricamente delas com a introdução do conceito de poder. Porém, o preço pago por essa solução foi o lançamento de uma contraposição entre sentido e poder, cujo resultado é o restabelecimento, certamente em novos termos, de uma

*) Tomo este título de empréstimo a um trabalho do mesmo nome de José Arthur Giannotti.

filosofia da história.

Como observa Agnes Heller, as teorias da história também são filosofias da história, mas incompletas; sustentam a existência de um motor constante ao longo da história, mas não tiram dele conclusões definitivas; tem uma chave de interpretação do processo histórico, mas não fazem dela seu destino inexorável; não inferem o dever ser do ser como as filosofias da história, trabalham com ele apenas como possibilidade prática (Heller, 1982:233). A teoria da história de Foucault não obedece essa orientação; e por isso dá lugar a uma filosofia da história, cuja originalidade e expressão se encontram na retirada do sentido do processo histórico por parte de sua historiografia. Todavia, essa reduplicação não é direta, sua reconstrução não pode ser feita de maneira abstrata; ela passa primeiro pelo exame dos princípios metodológicos nos quais essa teoria operacionaliza a escrita da história.

Retomemos o principal deles: o primado das relações que ligam as práticas sociais. Para Foucault, os fenômenos históricos — o sujeito, a doença, a sexualidade, mas também o saber, a dominação de classe e o estado — são constituídos por uma multiplicidade de relações de poder. Elas fazem a articulação entre o discurso e seu referente numa regime de práticas, mas ao mesmo tempo estabelecem o movimento de sua dispersão. Por isso, é preciso escrever a história a partir das necessidades locais, das tecnologias menores, das táticas específicas, dos dispositivos estratégicos, das relações entre

sujeitos frente a frente. Esses elementos se deslocam, se modificam, se expandem; em seguida, são investidos e anexados por estruturas mais globalizantes, dão lugar aos sistemas políticos, aos aparelhos institucionais, aos regimes de saber, às classes sociais.

Consideremos, por exemplo, o caso da população. A população não é um dado bruto do qual se poderia escrever a história positiva. A população, cuja história passa, mas não se confunde, com as séries numéricas estabelecidas pela história demográfica, consiste num ponto de passagem particularmente denso de relações de poder. A população, dotada de certas características como índice de natalidade, taxa de crescimento, unidade demográfica, data do século XVIII. Para dar conta de seu aparecimento é preciso reconstruir um movimento ascendente, lastreado numa série de regimes de práticas e focos de poder. Em primeiro lugar, práticas econômicas, como o emprego de mão-de-obra pelo novo empresariado, a regulação dos fluxos de oferta e demanda de alimentos; em seguida práticas políticas, como a administração local do território do estado nacional; logo práticas médicas, como a organização dos registros hospitalares, práticas judiciárias, como a decisão sobre a responsabilidade civil do cidadão, etc. Porém, ao mesmo tempo, é preciso analisar o movimento descendente, através do qual os fenômenos populacionais assim indiciados tornaram-se um campo de intervenção do governo, objeto de novas formas de saber, alvo da política de estado.

Essa metodologia tem uma série de conseqüências no plano da compreensão da história quando a examinamos não mais

como princípio de explicação dos fenômenos históricos *tout court*, mas princípio de deciframento da ação dos sujeitos históricos no curso de sua atividade social. Na arqueologia do saber, Foucault fez do sujeito um papel dependente das regras históricas, mas anônimas, que definem, para uma determinada sociedade e uma época dada, uma prática discursiva. Porém, com isso se viu impedido de dar conta do modo pelo qual os seres humanos são constituídos e agem como 'sujeitos' dessas regras no plano da história. Ao mesmo tempo, desvinculou o caráter anônimo dos regimes de práticas que compõe o campo social do processo histórico concreto no qual se articula a iniciativa e ação dos sujeitos. A genealogia resolveu esse impasse fazendo do sujeito um produto dos regimes de poder-saber vigentes ao longo da história (MP:7). Os seres humanos são alvos duma série de estratégias, através das quais constituem-se como sujeitos da maneira de conduzir-se e conduzir aos outros (IP:53). O sujeito é efeito dum conjunto de processos semióticos e materiais interminável, regulado por uma série de sistemas de poder (D:136-7).

Com isso, a genealogia restabeleceu a vinculação do caráter sem sujeito do processo histórico com a ação concreta dos sujeitos humanos. Os regimes de práticas são investidos, modificados, integrados pelas estratégias lançadas pelas forças em luta no quadro de uma relação de poder. Estas estratégias, embora se possa reconhecer seus protagonistas, são anônimas. Têm agentes, mas não é possível precisar quem as concebeu; podem servir a uma dominação ou projeto global, mas não

surgiram com esse objetivo. Como se vê, o ponto remete diretamente ao problema do sujeito da história e o equacionamento da questão do anonimato do processo histórico.

Segundo Foucault, ninguém é titular do poder. Não é a dominação de classe que comanda o exercício do poder, mas as relações de poder que produzem a dominação de classe (MP:219). A noção de burguesia, por exemplo, não tem conteúdo explicativo, na medida em que se pode deduzir qualquer coisa de noções desse tipo, quando a tomamos como pressuposto dado na prática dos estudos históricos. Exemplo disso é a tese que faz da repressão sexual uma exigência do desenvolvimento da sociedade capitalista e da ascenção da burguesia. Para o autor, pode-se fazer esse raciocínio, mostrar que se reprimiu o sexo porque este implicava obstáculos e desgastes à constituição da força de trabalho; mas também pode-se mostrar o contrário, que o mesmo processo poderia ter exigido um adestramento sexual da população, na medida em que se tratava de constituir uma força de trabalho cujo estatuto ótimo era, na época, o da máxima disponibilidade (MP:184).

A teoria da história de Foucault adota o procedimento metodológico inverso. As grandes máquinas de poder e os sistemas de dominação de classe não exercem seu poderio de cima para baixo, sobre grupos cada vez menores, até incidir sobre o indivíduo; não se fundam em mecanismos de controle global, que repercutem de alto a baixo da sociedade.

> *"Deve-se, antes, fazer uma análise ascendente do poder; partir dos mecanismos infinitesimais que*

têm uma história, um caminho, técnicas e táticas, e depois examinar como estes mecanismos de poder foram e ainda são inventados, colonizados, utilizados, subjugados, transformados, deslocados, desdobrados, etc. por mecanismos cada vez mais gerais e por formas de dominação global." (MP:184)

As estratégias ativadas numa relação de poder respondem a necessidades particulares, com técnicas e procedimentos específicos, às vezes tomados em campos vizinhos; se encadeiam e propagam, tomando apoio em outros regimes de práticas; e finalmente constituem os sistemas de dominação e os grandes sujeitos históricos: a burguesia, o proletariado, etc. Contudo, quando eles aparecem e se apropriam por vezes dessas estratégias, ocorre não haver mais ninguém para tê-las concebido tal como passam a se efetivar. A dominação burguesa lança mão de uma série de estratégias, mas isso não significa que a burguesia seja seu sujeito, na medida em que elas se articularam a partir da existência de regimes de práticas constituídos em resposta urgências particulares. Como diz Foucault, são essas estratégias que permitem à burguesia constituir-se como classe social e representar o papel de sujeito.

"Uma classe dominante não é uma abstração, mas também não é um dado prévio. Que uma classe se torne dominante, que ela assegure sua dominação e que esta dominação se reproduza, estes são efeitos de um certo número de táticas eficazes, sistemáticas, que funcionam no interior de grandes estratégias que asseguram esta dominação." (MP:252)

Pode-se dizer o mesmo do proletariado. Ele não é o produto direto e imediato da sociedade capitalista e industrial. O proletariado se individualizou como classe a partir duma série de intervenções localizadas que tomaram os pobres, vagabundos e a massa flutuante do povo como alvo de ação na I metade do século XIX. Essas intervenções, levadas a cabo pelo aparelho judiciário, a filantropia, o empresariado,separaram-no dos delinqüentes, da população pobre, da massa da população, etc. Porém, ao mesmo tempo, elas forneceram as bases e condições para as reivindicações e lutas implementadas pelo proletariado ao longo do século (MP:50-2).

Da mesma forma que a dominação de classe repousa sobre a integração institucional de estratégias acionadas por confrontos locais, as grandes rupturas e enfrentamentos coletivos são o resultado possível da codificação dos pontos de resistência e contra-estratégias ativados na rede de relações de poder que atravessa esses confrontos. A teoria da história de Foucault mostra aqui toda sua potencialidade cognitiva — ao contrário do que pretende Merquior, quando observa que a possibilidade de reduzir toda e qualquer relação social a relações de poder implica uma perda em profundidade e especificidade do conceito (Merquior, 1985:177).

De fato, ela permite, por exemplo, afinar os instrumentos de análise de outras teorias, como a teoria marxista da história , permitindo vincular sua concepção da história como luta de classes com a análise concreta dos processos históricos. A teoria da história de Foucault ultrapassa o plano de

117

análise marxista e descobre nas relações de poder um nível mais fundamental que a luta de classes e os modos de produção. Porém, não os suprime. Na verdade, permite pensá-los no plano concreto da análise histórica. Como ele afirma:

> *"A luta de classes pode não ser a 'razão do exercício do poder', e ser não obstante a 'garantia de inteligibilidade' de uma grande estratégia."* (PS:28)

Em suma, as relações de poder não têm sujeito, não dependem da escolha, decisão ou projeto dos agentes sociais; "não busquemos a equipe que preside sua racionalidade, nem a casta que governa, nem os grupos que controlam os aparelhos de estado, nem aqueles que tomam as decisões econômicas mais importantes, gerem o conjunto da rede de poderes que funciona em uma sociedade — e a faz funcionar" (HS I:91). A história se resolve no anonimato.

Quais são as conseqüências teóricas desse enfoque metodológico? O conceito de história sempre admitiu razão na história, que há sentido na história. Este pressuposto não é filosofia da história *strictu sensu*, é uma condição da prática dos estudos históricos. A história tem sentido porque a história é a história das ações humanas, indissociáveis da atribuição de sentido. A história é feita pelos homens — primeiro postulado do pensamento histórico moderno. Desde Ranke, admite-se que o desenvolvimento da história não é senão o resultado da atividade prática do homem; não é nem o reino do acaso, nem um processo dotado de sentido necessário e inexorável, mas a própria atividade total dos homens, com suas ações e obras. Nes-

se sentido, apresenta uma continuidade, um movimento interminável de retomada das experiências passadas, conforme às necessidades de seu presente. A retomada do sentido doado pela humanidade no passado, através do qual se forma o mundo histórico-social, é a atividade essencial do homem.

O conceito de história arrematado pela teoriade Foucault implica uma subversão desse postulado. Foucault procede a um ataque devastador ao historicismo tradicional e à idéia de necessidade histórica. Nietzscheanamente, ele reapropria-se dos conflitos, contradições e lutas que pontilham a história para mostrá-los não como efeito do processo de vida dos homens, mas como a própria matéria da história. Para Veyne, Foucault diz que não existe racionalidade. Na verdade, ele abole a razão e o sentido da história em nome de outra racionalidade e de um sentido que é o atestado de sua falta. Ahistória apresenta uma série de processos sem razão.

> *"Relação de poder, não relação de sentido. Ahistória não tem sentido, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas."* (MP:5)

A história consiste numa dispersão de relações depoder — não há sentido na história. Não há sentido na atividade histórica dos homens; os homens vivem histórias sem razão. "Porque sempre a moral? Se a vida, a natureza e a históriasão imorais?" (Nietzsche,GC§344) Na verdade, Foucault decidiurestituir todos os direitos do abominável e do irracional nopró-

prio corpo da razão. Como ele afirma em *L'Impossible Prison*:

> *"O respeito ao racionalismo como ideal jamais pode constituir uma chantagem para impedir a análise das racionalidades realmente levadas à prática."* (IP:90)

A história não tem sentido, quer entendamos o problema do sentido da história segundo a tese hegeliana, para a qual ela constitui a marcha do espírito na consciência da liberdade; a tese marxista, para a qual ela é a resultante, cada vez mais planejada, da atividade dos homens, determinada pela racionalidade do modo de produção; ou mesmo a tese dos reformistas, para a qual é possível planejar as instituições sociais com o objetivo de implementar racionalmente certos projetos sociais. Foucault contesta estes postulados no plano do processo histórico concreto. Para ele, a história se reduz ao movimento de um poder disperso e sem rosto, como nota Giannotti. Podemos introduzir a razão na história, esse gesto é uma condição para sua inteligibilidade. Porém, por meio disso, constatamos que a racionalidade com a qual os homens fazem a história não é senão uma astúcia do poder.

Tomemos o exemplo do aprisionamento. Numa determinada conjuntura histórica, o aprisionamento despontou como a medida mais eficaz, mais racional, mais "humana e esclarecida" que podia ser aplicada diante do problema da imbricação da criminalidade com os movimentos político-sociais. Qual foi o resultado? Um produto que não estava previsto de antemão, que não estava incluído nas finalidades racionais pelas quais ha-

via sido decidida a utilização da prisão: a fabricação do delinqüente. Em seguida, isto permitiu colocar o julgamento do crime num horizonte de verdade balizado pela figura do criminoso. A médio prazo, forneceu um meio delinqüente que passou a ser instrumentalizado por práticas econômicas e políticas diversas, como a organização e controle da prostituição, a manipulação por forças como o Estado e os partidos, etc. (MP: 245)

Consideremos ainda o exemplo da repressão sexual. Para Foucault, ela não foi um objetivo moral procurado pelos reformadores e moralistas dos séculos XVII e XVIII. Ela foi conseqüência imprevista da reorganização das relações familiares entre as crianças e os adultos, pais e filhos, médicos e educadores que, a partir do projeto de intensificação das relações familiares e proteção da criança, tornaram o sexo da criança um alvo do exercício de poder (MP:232).

Portanto, quer visem um objetivo declarado, quer resultem da resposta estratégica a uma dada situação, os projetos de implementação de uma racionalidade na prática são geradores de efeitos perversos, que atestam sua falta de razão.

As relações sociais, constituídas através de mecanismos de sujeição, geram "hiatos constantes nas ligações que cada intenção mantém com respeito a outra" no seu interior (FR: 247). As finalidades que se colocam nelas surgem historicamente, encontrando obstáculos e resistências específicas, que escapam à vontade e ao cálculo que estão envolvidos nelas, de modo que o efeito geral não corresponde ao previsto. É preci-

so levar em conta que as formas de racionalidade levadas à prática tem diferentes fundações, várias interações, uma série de transformações pelas quais elas engendram outras, se opõem e passam a perseguir novas metas. Não se pode "assinalar o ponto em que a razão deixaria de lado seu projeto fundamental, ou mesmo o ponto em que o racional se torna irracional", pois nenhuma forma de racionalidade é efetivamente a razão. O colapso da razão não passa do processo de sua transformação efetiva, na forma duma infinitude de "racionalidades que surgem de maneira interminável", na medida em que elas "residem na base da prática dos homens e da história humana" (SS:*passim*). Outrossim, esses projetos revelam ser a face risonha e bem-intencionada, humanista desde o iluminismo, de um processo regido pela lógica anônima e muda das relações de poder que esquadrinham o campo social.

> *"As relações de poder são ao mesmo tempo intencionais e não subjetivas -escreve Foucault- (são compostas por) grandes estratégias anônimas, quase mudas, que coordenam táticas loquazes, cujos 'inventores' ou responsáveis quase nunca são hipócritas."* (*HS I:91*)

Esta perspectiva de análise é particularmente clara no livro de Donzelot — *A Polícia das Famílias* — que constitui um dos melhores exemplos de aplicação da metodologia da história foucauldiana. Nele, o autor pretende traçar a história da família moderna para diagnosticar sua crise na sociedade contemporânea. Diante dessa tarefa, recusa os dois modelos disponíveis pela historiografia ortodoxa.

Primeiro, o modelo político, que vê na família a célula básica da reprodução da sociedade e com relação a qual se formariam dois partidos opostos: um liberal-conservador, que vê nela a garantia de manutenção da ordem social e da liberdade privada; outro socialista, que denuncia seu papel na reprodução da ideologia dominante e preconiza sua reforma ou desaparecimento no horizonte do socialismo. De modo que a história da família seria o produto do investimento combinado dessas duas forças políticas e de sua determinação pelo processo econômico-social.

Segundo, o modelo das mentalidades, que vê na família uma organização social relativamente autônoma e cuja evolução recente estaria marcada pela privatização da vida familiar e sua transformação num valor universal para todas as classes, pela tendência à generalização do modelo das famílias de classe média a todas as famílias. Fazendo a genealogia da família moderna, Donzelot mostra que ela não é o produto de uma difusão social do modelo burguês. A aparente unidade da família em torno do casal verificada no século XIX esconde o processo de sua dispersão conforme duas linhas estratégicas, que sustaram a decomposição da família nas camadas populares, através da moralização, e revitalizaram a família burguesa, acabando por impor à primeira a tutela do Estado e arranjar um contrato entre os membros da segunda.

Com efeito, a configuração da família moderna, centrada no aperfeiçoamento das relações conjugais, na promoção de seus membros, na formação educacional e o investimento no

conforto e no consumo, não foi efeito da propagação morosa do modelo familiar burguês a todas as camadas sociais, nem um processo de superação dialética do confronto que opôs os defensores da ordem estabelecida e da família aos movimentos revolucionários, que viam nela a garantia da manutenção da propriedade e preconizavam sua reforma na sociedade nova, ao longo do século XIX. Donzelot sustenta que a família foi alvo de uma série de intervenções estratégicas que, por um lado, não visavam garantir sua manutenção como base da ordem social através da ação do estado — cuja instrumentalização feria os princípios liberais da sociedade; mas, por outro, procuraram evitar as tendências à desagregação verificadas tanto na família burguesa (cinismo, superposição dos interesses familiares aos interesses pessoais, patriarcalismo, etc.) como na família popular (pauperismo, machismo, proletarização, etc.) — que constituíam fatores de radicalização dos conflitos sociais.

Essa série de intervenções, armada a partir de condições locais e urgências particulares, antes que acabassem tendo ressonância nos aparelhos de estado e se solidificassem em estratégias de classe, se limitaram a fazer com que a família funcionasse. A família burguesa se constituiu através de um contrato entre seus membros, patrocinado pelo poder médico e a instituição educacional, que permitiu-lhe elevar-se socialmente e retornar ao campo social com mais força. A família popular, ao contrário, foi submetida a uma tutela, que retirou sua co-extensividade com o campo social e as correlações que o atravessam, através da ação da filantropia e os apoios que essa

encontrou nos projetos de higiene pública, urbanização e outros implementados no século XIX (Idem:47). Por isso, devemos compreender a revalorização da família verificada em nosso século não como triunfo da modernidade, a mutação da sensibilidade, mas como o resultado estratégico dessas táticas, em cujas conexões nasceu a família de classe média moderna, voltada para sua promoção interior.

> *"A expulsão da família para fora do campo sócio-político, a possibilidade de ancorar nela os mecanismos de integração social, não são o produto de um encontro fortuito entre o imperativo capitalista de manutenção da propriedade privada e uma estrutura destinada à produção da sujeição através do complexo de Édipo, ou o que quer que seja, mas o resultado estratégico de uma série de intervenções que fazem funcionar a instância familiar mais do que se baseiam nela."* (Idem:88)

A partir do momento em que a família se consolidou, a filantropia encarregou ao estado sua gestão administrativa. A preeminência organizacional passou para o estado, que só atua nas famílias carentes, com o pressuposto de sua demanda, que visa, em última instância, assegurar sua manutenção enquanto família. Porém, para compreender completamente essa inserção da filantropia no corpo do estado, que aparentemente representa o atendimento de uma reivindicação da esquerda, é preciso levar em conta o processo de superposição do problema da estabilidade social pelos projetos de imperialismo colonial verificados na Europa no final do século XIX.

Nessa conjuntura, colocou-se a necessidade não tanto de diminuir a desintegração das famílias proletarizadas,através do controle da natalidade, da moralização das classes perigosas, mas de dispor de uma população forte e crescente para sustentar a política militarista e colonizadora do país (Idem:159). Em função disso, produziu-se uma estranha inversão. Todos aqueles que, não querendo ser cúmplices, objetos e eventuais vítimas dessa política, se armaram do discurso malthusiano dos velhos filantropos, propondo-se a defender o fechamento da família em seus direitos privados, o seu desenvolvimento e aperfeiçoamento cultural, seu esclarecimento médico, a liberalização de seus relacionamentos. Entrementes,os conservadores combatiam o aborto, propugnavam a revogação da lei do divórcio, tomavam posição contra o controle da natalidade, apoiavam a ajuda do estado às associações familiares.Em suma, assistia-se a uma permuta dos temas políticos.

> *"Toda a história recente se explicaria, dizem, pelos avanços e pelos recuos dessas duas estratégias, no confronto entre os defensores do progresso, da liberalização do sexo e os tradicionalistas, os homens de igreja, da caserna e dos tribunais. (...) Não se resiste por muito tempo ao progresso, como também não se pode impô-lo brutalmente."* (Idem:166-7)

Na verdade, segundo Donzelot, houve uma interpenetração crescente entre as tendências familiarista e emancipacionista, e não uma dialética entre essas posições, que teria assegurado um processo de desenvolvimento racional e garantido o triunfo da família de classe média, pois enquanto a primeira

não deixou de defender a qualificação dos membros da família como meio de manter sua coesão e reprodução, a segunda não descartou a importância e a necessidade de intervenção do estado com relação a certos tópicos indispensáveis para manter a liberdade dos membros da família, como a legislação sobre as uniões e as campanhas de saúde.

> *"Em vez da imagem de duas lâminas opostas, seria preciso utilizar a da ferradura. Nos termos em que o debate é colocado, a tendência tradicionalista, jurisdicizante, familialista, e a tendência inovadora, medicalizante e socialista, implicam cada qual, um pólo intervencionista, coercitivo, que as solda uma a outra. A manutenção de uma forte estrutura familiar, a preservação dos privilégios sociais passava pelo fascismo social. A dissolução dos pontos de apoio orgânicos, a anulação social e sanitária das desigualdades passavam pelo social fascismo."* (Idem: 169)

Resultado: a convergência dessas estratégias a nível do aparelho educacional provocou um retorno do social sobre a família, na medida em que, para os tradicionalistas, tratava-se de formar bons cidadãos e futuros chefes de família, e isto só seria possível com base na harmonia das relações familiares; e, para os progressistas, só assim se conseguiria manter a liberdade da criança e dos jovens. Entretanto, como fazer isso de modo que, ao mesmo tempo, o estado não violasse a privacidade da família, como temiam os conservadores, e não reforçasse o poder das famílias como um todo, como temiam os emancipacionistas? A resposta foi encontrada nas tecnologias

psi, que, atendendo ambas as tendências, difundiram-se por quase todas as classes e dominam hoje os investimentos sociais sobre a família, dissolvendo seu caráter político, mas tornando-a base do modo de vida da sociedade neocapitalista (Idem;195-9).

Naturalmente, o quadro que se formou com base nessas estratégias não constitui o fim da história e a garantia de sua perpetuação ou desenvolvimento regular. Pois à intensificação da vida familiar, e por conseguinte da liberdade de seus membros, corresponde sua desestabilização, num regime de equilíbrio instável, que cabe justamente às tecnologias psi equilibrar. A crise da família é apenas o seu sintoma a nível de nosso imaginário.

Mark Poster nota que um dos principais méritos da análise de Donzelot é a demonstração da capacidade de integração das variações de classe presente na metodologia elaborada por Foucault (Poster, 1985:138). Todavia, não é exatamente esse o ponto mais interessante a ser destacado desde uma perspectiva teórica no estudo de Donzelot. O notável nele é a dissolução da família como sujeito social e sua transformação em posto de passagem de estratégias anônimas que a fazem funcionar, a despeito da vontade que ela possa ter: ela é desprovida de todo e qualquer sentido no curso da história. A narrativa do autor não expõe o desenvolvimento de um sentido no corpo da família, ou ao menos com relação a ela, mas exatamente sua falta, na medida em que ela não é uma unidade significante *per si* no interior da trama, mas alvo das relações de poder que atravessam o campo social.

Por isso, os projetos elaborados em relação a ela pelos diferentes sujeitos sociais resultam, senão no seu contrário, ao menos nos paradoxos, surpresas e reviravoltas históricas de que falava Weber. Assistimos a sua circulação, praticamente sem mudança de forma, em estratégias antagônicas, buscando objetivos opostos. De modo que a narrativa não pergunta pelo significado que tem ou a ideologia que representam, mas por que táticas implementam no campo de poder em que circulam. Temos diante de nós uma concepção do processo histórico privada da idéia de verdade, sentido e razão, voltada apenas para os confrontos e resistências que nele se apresentam, cujo enigma reside tão somente na "positividade aleatória de seus encadeamentos" (Donzelot, 1977:209).

Agnes Heller observa que os fenômenos históricos não são em si portadores de sentido; este é atribuído pelos seus protagonistas. Portanto, é impossível determinar seu sentido se a compreensão e explicação feitas pelo historiador não combinam, a menos que sejam colocados nos esquemas *a priori*, totalizantes e imanentistas, da filosofia da história (Heller, 1982:145). Podemos inferir dessa idéia que, quando essa última alternativa não ocorre, a história é desprovida de sentido, o que não significa a perda de sua inteligibilidade, apenas destrona o sentido de sua condição de resultado do processo vital social dos homens.

Foucault consumou essa operação, dando conteúdo concreto ao sentimento secular de que o processo histórico é irracional — o homem esclarecido do humanismo moderno nasce pa-

ra ele dum conjunto de técnicas, dum corpo de processos e de saber, de receitas e dados que servem para a utilização e controle do homem; as obras humanas absurdas — o desenvolvimento da divisão social do trabalho, através da racionalização, não significa só progresso social e humanização do animal humano, como queria Durkheim, mas também a revelação da irracionalidade do homem, manifesta desde os ludditas até as recentes manifestações contra a automatização dos processos de produção, que é preciso superar, através de expedientes disciplinares, em nome da racionalidade; e, finalmente, o recurso ao conceito ortodoxo de história é uma tentativa desesperada de dar sentido aquilo que no fundo não tem.

Entretanto, como chama atenção o próprio autor, seria errado ver nessa falta de sentido da história "uma astúcia estratégica produzida por uma figura meta ou trans-histórica que o teria percebido e desejado" (MP:245). Na verdade, esse resultado historiográfico, quer dizer, prático, dos estudos do autor promana da concepção filosófica investida em seu método de análise histórica.

3.2 - A ARMAÇÃO DE FERRO

O conceito-chave da teoria foucauldiana da história é o conceito de poder. Foucault tirou todas as conseqüências do postulado nietzscheano de que a vontade de poder "é o fato primordial da história" (Para Além do Bem e do Mal:§259); elaborou uma teoria da história cuja chave de inteligibilidade do

campo social dispõe de inegável validade interpretativa.

Não obstante, a genealogia extravasa o plano metodológico da interpretação dos fenômenos históricos para situar-se no plano ontológico — certamente desfigurado — da formulação de um princípio de totalização da história e emissão de um veredito sobre a condição histórica do ser humano. Essa condição não é dada de uma vez por toda; o homem problematiza historicamente, no pensamento e na ação, as relações consigo e com os outros. Porém, ela só encontra possibilidade em condições invariantes, fornecidas pelas relações de poder que atravessam o campo social. Desse modo, a reconstituição histórica do passado não é uma reconstituição apenas do passado, mas uma reconstituição do passado — e portanto do padrão — da história.

Embora tenha caráter metafórico, a referência ao nazismo no I volume da *História da Sexualidade* é ilustrativa da hipostatização dessa categoria, quando afirma que "a *história* quis que a política hitleriana do sexo tenha se tornado uma prática irrisória, enquanto o mito do sangue se transformava no maior massacre de que os homens, por enquanto, tenham lembrança" (HS I:140 - grifado por nós:FR). De qualquer forma, podemos compreender melhor essa autonomização da história numa filosofia retomando em algumas linhas a matriz de onde provém os princípios investidos na chave de interpretação da história elaborada por Foucault.

Como se sabe, Nietzsche não elaborou explicitamente uma filosofia da história. Apesar disso, a obra do autor está

impregnada de ilustrações históricas que nos permitem falar dela, como caso particular de sua doutrina do eterno retorno e da vontade de poder. Para Nietzsche, o ser é um agregado finito de forças, que não aumenta nem diminui, apenas se transmuta. A multiplicidade dos fenômenos não é o somatório de suas aparências, mas a forma do aparecimento de suas transformações (VP: § 1066). Essas transformações são o produto da vontade de poder que relaciona essas forças. A vontade de poder é a denominação da relação dessas forças, é o seu elemento diferencial e genético.

> *"A vontade de poder é o elemento do qual decorrem, ao mesmo tempo, a diferença da quantidade das forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, cabe a cada força. A vontade de poder revela aqui sua natureza: ela é o princípio para a síntese das forças." (Deleuze, 1961: 41)*

Na medida em que se encontram necessariamente em relação, as forças se exprimem em qualidades originais: ativo e reativo. As forças ativas são basicamente as forças dominadoras; as forças reativas são basicamente as forças reguladoras, aquelas que impõem limites e levam à estabilização das primeiras, subtraem e dividem as forças ativas.

A contraposição entre elas fornece seu princípio de transformação em termos de vontade de poder e produz a variação dos fenômenos como sua forma de aparecer. Em suma, dá conta porque o mundo tem movimento. No dizer de Fink:

> *"Rigorosamente falando, para Nietzsche não há coisas finitas e estáveis. Aquilo que aparenta*

ser uma coisa individual determinada não passa de uma forma temporária de vontade de domínio, que não se queda em repouso, mas que está em movimento. Todas as coisas estão em luta; a vontade de domínio atua e fervilha em tudo quanto existe." (Fink, 1960:199)

Nietzsche dá um nome ao movimento da vontade do poder: eterno retorno. O mundo nos apresenta um espetáculo sempre renovado de diversidade, variação e diferença. O princípio de reprodução do diverso, que impede que o mundo atinja um estado de equilíbrio, é a vontade de poder. O eterno retorno é a expressão desse princípio na ordem do tempo, a síntese das diferenças, a totalidade do movimento das forças. Ele não significa a permanência do mesmo e a reprodução de um mesmo estado de coisas no domínio do mundo, mas o retorno deste princípio que constitui o ser eternamente na forma do diverso: a vontade de poder.

Para o filósofo, essa doutrina, que mal esboçamos, constitui a base de uma filosofia que deve substituir a metafísica e dar um novo fundamento ao campo de estudos das ciências humanas. Ela propõe sua transformação em "pesquisa dos modelos de dominação" que se impõem a vida dos homens. Afinal, o esquema no qual repousa, pela dinamicidade e abertura que contém, pode ser cultivado nos diversos domínios do saber.

Foucault aplicou esse esquema à história. Sua teoria transpôs a doutrina nietzscheana do eterno retorno e da vontade de poder para o plano da história. Assumiu a tese de que as relações de poder são o princípio de inteligibilidade dos

regimes de práticas que compõem o campo social, o elemento genético dos confrontos que lhe atravessam, a matriz de transformação da história. Todavia, nesse movimento, ela desemboca num discurso que ultrapassa o estatuto de chave de interpretação da história e adquire rapidamente uma dimensão de caráter ontológico, na medida em que suas formulações impõem necessariamente um padrão à história. As relações de poder são, ao mesmo tempo, a condição, o princípio de transformação e o efeito dos fenômenos sociais. As mutações históricas consistem no seu eterno retorno. Em suma: "não podemos representar nenhuma mudança na qual não se encontre uma vontade de poder" (Nietzsche, VP III, § 686).

Com efeito, a teoria da história de Foucault conserva sua operacionalidade somente se reconhece no poder uma dimensão constitutiva das instituições sociais. O poder é coextensivo ao campo social; ele existe e funciona como multiplicidade no interior das relações sociais. Não se encontra em posição de exterioridade perante elas. O autor rejeita uma concepção essencialista do poder, na qual este é materializado numa instituição, contra a qual lutam aqueles sobre quem ela exerceria o poder e só na medida de uma exterioridade com relação a essa instituição poderiam subverter o poder. É preciso não confundir um sistema de poder com as instituições que funcionam dentro dele, como o exército, a Igreja, o Estado.

O poder não é uma instância ou entidade, mas a condensação temporária das relações de forças vigentes numa dada sociedade. É uma rede imanente às relações — econômicas, po-

líticas, tecnológicas, sexuais, morais, etc. — que compõem o campo social. Em seus últimos trabalhos, Foucault se apóia em Habermas, distinguindo as relações de poder das conexões vitais do agir comunicativo e do agir instrumental, às quais acrescenta aquelas pertinentes às tecnologias do *self*, do que poderíamos chamar, no espírito do autor, de agir ético (Cf. SSE:5). Elas se estabelecem e operam em blocos de trabalho, interação e auto-interpelação social, nos quais as conexões pertinentes a esses modos de agir se vinculam, utilizam de maneira mútua, apoiam reciprocamente, superpõe um ao outro — conforme fórmulas que variam de sociedade para sociedade. Portanto, fora deles, as relações de poder não existem, não passam de uma abstração.

Essa caracterização fica particularmente clara no debate mantido por Foucault com filósofos americanos em abril de 1983. O autor concorda com a aproximação de seu conceito de poder à interpretação dada por seus interlocutores à reflexão de H. Arendt sobre o mesmo tema no ensaio *Da Violência*. Isto é, de que as relações sociais permitem fazer coisas que não poderiam ser feitas de outra maneira a não ser com as hierarquias que elas implicam, toda vez que um grupo responde a determinados problemas comuns. Todavia, não concorda com a idéia da pensadora alemã de que, nesse caso, elas incluem relações de governo e subordinação, enquanto condições necessárias da ação coletiva, que não obstante jamais poderiam ser consideradas relações de dominação e controle, geradoras de efeitos de poder, pois essa é uma distinção meramente verbal,

135

desprovida de análises histórica concretas. que revelam a impossibilidade de distingur a rede de relações de poder dos efeitos de dominação e controle que ela engendra, a implementação de novas instituições e tecnologias da difusão de mecanismos de sujeição. O estabelecimento das várias relações sociais e a implementação das atividades coletivas dentro delas pressupõe e implicam "certa relações de poder que funcionam de modo a constituir, globalmente, um efeito de dominação" (FR:378).

Na verdade, para Foucault, as relações de poder são a condição e o efeito das relações sociais às quais se articulam e dos confrontos que se produzem nelas. Afinal, os sistemas de poder não são uma *mediação* estabelecida historicamente pelas forças sociais em luta nessas relações, com base em condições materiais determinadas, mas uma rede que produz os termos dessas relações e comanda sua confrontação.Como observa Nietzsche, a fixação da vontade de poder à vida do homem "é uma luta, supondo que esta palavra se entenda com tanta amplitude e profundidade que compreenda também, como luta, as relações do dominador com o dominado e as relações do que obedece com o que manda como uma resistência." (Filosofia Geral I - 3)

O poder produz os sujeitos históricos queo exercem e sofrem sua ação, constitui as desigualdades nas quais se fundam sua relações, estabelece num mesmo movimento sua potência e as resistências ao seu exercício. Veyne afirma comrazão que Foucault toma de Nietzsche a tese contra a influência de fa-

tores externos e a determinação dos fenômenos por condições exteriores ao seu campo: "A força interior é infinitamente superior; muito daquilo que se considera como influência exterior é apenas adaptação." (VP § 70) As relações de poder não existem senão investidas nas relações de outro tipo que compõe o campo social. Porém, não são determinadas por nenhuma delas. Os mecanismos de sujeição não podem ser estudados fora de sua relação com os mecanismos de comunicação, exploração ou interação, mas não constituem o "terminal" de um desses mecanismos (SP:780).

De fato, eles produzem as figuras em torno dos quais esses mecanismos e as relações sociais que os atravessam se organizam. A doença é um ponto de passagem particular dum feixe de poder sobre o corpo, não é um dado natural e simples objeto de ciência, que não apenas constitui as pessoas do médico e do paciente, mas fornece a matéria com a qual tecem uma série de relações sociais. Portanto, os sujeitos históricos que se estabelecem e se contrapõem nesses mecanismos são implicados como dois ou mais termos de um regime de poder. Logo, não podem rompê-lo.

O poder é a tecnologia das tecnologias inventadas quando os homens estabelecem relações sociais. Não surpreende assim que o poder seja o ardil dos projetos de reforma das instituições e revolução das estruturas coletivas. A discussão de Foucault com militantes maoístas sobre a justiça popular nos fornece uma ilustração prático-histórica dessa questão.

Segundo o autor, o tribunal de justiça é uma forma

de exercício de poder que não pode ser transformada, servir de base para o exercício da justiça popular na sociedade do futuro. A análise histórica demonstra que ele está indissociavelmente ligado às relações de poder entre o juiz e o réu, o juiz e a parte pleiteante, o juiz e o estado; ele introduz um terceiro elemento nos litígios que lhe chegam, em cuja intervenção tem peso de autoridade, apesar de não estar originalmente ligado a eles. O tribunal tem uma função precisa: separar a plebe marginalizada, os dissidentes, do proletariado e da massa do povo, introduzir uma contradição no seio das camadas populares, que serve de elemento tático nos confrontos que opõe o proletariado às classes dirigentes. A instalação do Tribunal Popular durante a Revolução Francesa particulariza o exemplo. Como se sabe, ele surgiu em seguida aos massacres de setembro de 1792, quando a população justiçou os inimigos internos da Revolução e vários representantes das classes ligadas ao Antigo Regime.

Para Foucault, ele representa a normalização dessa "justiça" segundo os moldes do tribunal tradicional, sua apropriação pelo elemento pequeno-burguês, um grupo de intelectuais a quem competia estabelecer a verdade dos processos com base num saber. A conseqüência disso foi a condenação não apenas dos padres refratários ou pessoas comprometidas com o caso de 10 de agosto — em número bastante limitado; "mataram condenados às galés, quer dizer, pessoas condenadas pelos tribunais do Antigo Regime, mataram prostitutas, etc. Vê-se bem que eles retomaram o lugar mediano da instância jurídica tal

como ela tinha funcionado no Antigo Regime." (MP:41)

As relações de poder e os efeitos que o tribunal acarreta independem do seu caráter de classe. Não pode haver contra-justiça, levar aqueles que habitualmente escapam à ação da justiça aos tribunais, fazer um juiz julgá-los — mesmo que seja com critérios populares — e obter sua condenação efetiva. Essa é uma forma de reativar as relações de poder vigentes na sociedade, com todos os efeitos que elas acarreta, especialmente a divisão interna, a longo prazo, das massas. Não pode servir para acabar com elas, porque é apenas um meio de "reorganizar o mesmo poder, só que com uma mudança de titular" (MP:78). O tribunal é uma tecnologia social perigosa, mesmo num aparelho de estado revolucionário, porque através dele se infiltram formas de justiça que ameaçam restabelecer as divisões fundamentais da sociedade (MP:61).

O poder se esgota nas modalidades de seu exercício. Há uma circularidade inquebrantável entre as relações de força e luta que constituem o campo de exercício do poder e as relações de poder que fornecem o princípio de transformação dessas lutas. Afinal, os sujeitos históricos não apenas circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder ou sofrer sua ação, são necessariamente seus centros de transmissão (MP:183). O fato não depende de sua escolha ou vontade. Exercemos a "vontade de poder a despeito de nós mesmos", no dizer de Nietzsche (Tratados Filosóficos V, 2).

As relações de poder não são reconstituídas, cada vez, com base em novos pressupostos, formados por processos

históricos saídos de seu campo de exercício, mas articulados numa nova unidade, de modo que, através da intervenção sobre eles, houvesse a *possibilidade* de encaminhar um processo de progressiva, mas certamente interminável, liquidação dessas relações e das hierarquias que elas sustentam, em função das exigências e projetos de emancipação coletiva que emergem no seu interior. Como essas exigências e projetos são apenas seu efeito, são determinadas por seus mecanismos, não tem outro fundamento, elas não são senão um processo de recondução dos mecanismos de sujeição, formação de um novo regime de poder. No dizer de Poulantzas:

> *"Toda luta só pode assim alimentar o poder, sem jamais subvertê-lo, pois essa luta nunca tem outro fundamento que não sua própria relação com o poder, ou seja, nenhum fundamento que não o próprio poder." (Poulantzas, 1977:171)*

Tomemos um exemplo: as lutas entre os reformadores e os parlamentares em torno da criminalidade, do sistema penal e do aparelho judiciário no final do século XVIII, na França. No esquema foucauldiano essas lutas são internas às relações de poder que, castigando os ilegalismos com o suplício, as galés ou o internamento, retratam a correlação de forças entre os delinqüentes do Anciën Regime e o aparelho judiciário da monarquia absoluta. Elas não dependem, por exemplo, da posição ocupada pelos seus protagonistas num sistema material de distribuição de lugares, determinado em última instância pela divisão social do trabalho, que poderia vincular as idéias dos reformadores com o ingresso crescente de burguesia ligada à alta finança e ao grande comércio nos quadros da magistratura.

Elas respondem unicamente à redistribuição das ilegalidades e à constituição de uma nova classe de delinqüentes, provocada pelas transformações econômicas e demográficas verificadas no final do Anciên Régime, mas derivadas dos pontos de resistência da justiça monárquica e inscrita como sua linha de fuga. Por isso, elas não consistem senão num processo de restabelecimento de um sistema de poder.

Apesar de Foucault nunca ter se manifestado de maneira explícita sobre esse ponto, é fundamental em sua obra, como evidencia aliás o modo como o autor enfoca o acontecimento por excelência da reviravolta das estruturas de um campo social: a revolução. Foucault compartilha com Kant e outros filósofos da suspeição (naturalmente excetuado Marx) a intuição profunda de que ela tem um preço alto demais para se pagar, não faz senão inverter o estado de coisas anteriormente existente.

Esse enfoque é facilmente constatável quando focalizamos as referências foucauldianas ao regime soviético, saído da revolução de outubro, que o autor denuncia como responsável pela retomada e renovação do sistema de poder estabelecido no Ocidente ao longo do século passado.

> *"Os soviéticos simplesmente adotaram um certo tipo de poder e administração técnica aperfeiçoado pelo capitalismo do século XIX ... Além disso, o sistema carcerário era apenas uma das técnicas de poder necessárias ao desenvolvimento e controle das forças produtivas. O disciplinamento da vida - disciplina na escola, no trabalho, no exército - é também uma inovação técnica des-*

141

se período. Essas técnicas são facilmente transplantáveis. Assim como os soviéticos adotaram os princípios da administração científica e outras técnicas de gerência desenvolvidas no ocidente, eles também adotaram novas técnicas disciplinares, adicionando uma nova arma, a disciplina partidária, ao arsenal que nós tínhamos aperfeiçoado." (Apud Major-Poetzl, 1983:50)

Assim sendo, não surpreende que, com o desenvolvimento do regime, acompanhado pelo crescimento das possibilidades de fuga ou da inércia com relação ao aparato político, motivada pela melhoria nas condições de habitação, por exemplo, tenha de haver a constituição de novos mecanismos de sujeição, na medida em que "há uma necessidade de normalização dos comportamentos dos indivíduos" (DP:123-5) da qual os princípios de funcionamento da sociedade soviética não seriam exceção. Para Foucault, não pode haver *revolução* de fato. Ela não passa de uma catástrofe sobrevinda a um regime de poder, cujo funcionamento natural é o do refreamento dos conflitos e dos ajustes graduais; é uma virada brusca dos motos lentos das reformas estratégicas de que se revestem os conflitos na sociedade (RIT:34). Por isso, a revolução aparentemente não consiste numa forma de encaminhamento dos problemas de poder vigentes numa dada época, mas um processo particular de sua reposição inexorável em novas bases, através de transformações sociais de alcance mais geral.

As relações de poder têm um papel constitutivo nas relações sociais, são a matriz de transformação da história; na medida em que só existem investidas em outras relações so-

ciais, das quais são condição e efeito, são também seu conteúdo. Os mecanismos de sujeição mantêm relações complexas e circulares com outros mecanismos, mas não são o seu efeito; estão intricados em relações de outro tipo, que têm ao mesmo tempo um papel condicionado e condicionante com relação a eles, mas não são uma superestrutura. As relações de poder nascem das desigualdades econômicas, políticas, sociais, etc.; são a condição para que as transformações que se verificam nelas sejam regulamentadas, controladas, etc. Elas são o produto do múltiplo e do diverso. Porém, essas desigualdades e transformações não são senão efeitos de outros regimes de poder. As relações de poder são o princípio de reprodução do diverso, "nascem incessantemente como efeito e condição de outros processos" (PP:8).

Em Foucault, o poder é, como em Burckhardt, intrinsecamente mau, porque não pode servir de instrumento de transformação das hierarquias e desigualdades sociais, um meio de estabelecer o diálogo entre as forças em luta no seu interior com vistas a elaboração de um projeto calcado no seu desaparecimento e portanto na abolição virtual da luta, na medida em que, a exemplo de Weber, essas forças estão fundadas no poder. O espetáculo de seu eterno retorno fornece o conteúdo da história.

> *"As relações de poder estão enraizadas nas relações sociais, não são reconstituídas acima da sociedade como uma estrutura suplementar, cujo radical apagamento talvez nos fosse dado sonhar. (...) Uma sociedade sem relações de poder só pode ser uma abstração."* (SP:790)

Todos os períodos da história estão igualmente saturados de relações de poder. Os mecanismos de sujeição são uma dimensão ineliminável da sociedade. Não pode haver história sem eles. As transformações nos regimes de práticas vigentes na sociedade são o produto da rearticulação combinada da rede de poder que atravessa toda a sociedade, em decorrência das resistências que nela se geram, das lutas que não deixam de se processar sobre ele, das revoluções que podem provocar sua síncope.

Porém, através dessas transformações e da diversidade que elas engendram, o poder sempre retorna. Não como retorno de uma mesma coisa ou estrutura, mas como princípio da diversidade. O processo histórico se repete, mas não sob a forma do mesmo, repete-se na multiplicidade de experiências. O poder não passa de sua *identidade morfológica* (DP:66). A repetição da diversidade que a história nos apresenta é o produto do eterno retorno das relações de poder, que só retornam sob a condição de produzir diferenças, engendrar novas práticas na matéria social sobre a qual opera. Elas são a afirmação do diverso. A história consiste no seu eterno retorno.

É interessante notar que esse caráter repetitivo da história não constitui uma novidade radical introduzida pela genealogia. De certa maneira, esse postulado estava presente na arqueologia, se não em seu todo, pelo menos no livro *As Palavras e as Coisas*. Hayden White observa, com efeito, que nesta obra:

> "*Foucault tem ao mesmo tempo um sistema de expli-*

cação e uma teoria da transformação da razão, ou ciência, ou consciência, quer ele saiba disso, deseje admiti-lo ou não. Ambos, o sistema e a teoria, pertencem à tradição do historicismo lingüístico, que remonta a Vico, e além dele aos filósofos da linguagem do Renascimento, enfim aos oradores e retóricos da Grécia clássica e Roma." (White, 1972:48)

Vico argumentava que há quatro tropos, ou figuras de linguagem, das quais deriva a sucessão histórica de todos os discursos e formas de consciência. Além disso, para o filósofo, esses tropos serviam de base para uma teoria dos quatro estágios dos ciclos repetitivos por que passam todas as civilizações, a saber: época dos deuses, dominada pela metáfora; a época dos heróis, pela metonímia; a época dos homens, pela sinédoque; e a da decadência, dominada pela ironia. Segundo White, que faz aqui a arqueologia do pensamento de Foucault, esse mesmo esquema se encontra em *As Palavras e as Coisas*, onde as epistemes sucessivas da civilização ocidental, baseadas na semelhança (Renascença), na ordem (Idade clássica), na sucessão e na analogia (tempos modernos) e finalmente na ironia perante todas as anteriores (atualidade), fornecem sua contrapartida (White, 1972). No quadro de uma *história do mesmo*, anuncia-se retorno de um novo ciclo, um outro *recorsi* de que falava Vico, pois "deuses novos, os mesmos, enchem já o oceano futuro" (PC:500).

No dizer do autor, referindo-se ao quadro metodológico no qual a arqueologia situava o problema do sujeito:

"Este retorno, que é parte do campo discursivo

145

em si mesmo, nunca pára de modificá-lo. O retorno não é um suplemento histórico, ou simples ornamento, que poderia ser adicionado à discursividade; ao contrário, ele constitui um efetivo e necessário elemento de transformação da própria prática discursiva." (FR:116)

De qualquer forma, convém agora destacar os corolários metodológicos da reformulação das perspectivas filosóficas existentes em embrião na arqueologia pela genealogia.

Primeiro, estudar a história sem qualquer referência de valor, cumpre apenas "isolar as cronologias e as sucessões históricas de toda e qualquer perspectiva de progresso" (HL:124). Os regimes de práticas que se sucedem não constituem nem um avanço, nem um atraso em relação àqueles que os procederam. O asilo não significou um progresso em comparação com o hospital geral, agora o louco é livre no espaço em que já perdeu a liberdade. A despeito de seu conteúdo filantrópico, a psiquiatria baseia-se na desclassificação do paciente, no interdito à fala dos que ela julga loucos. O ponto de vista do progresso é um ponto de vista equívoco e enganador. Por um lado, celebra o mundo em que o historiador vive como estado acabado da história, sobre a qual lança um "régard du fin de monde", no dizer de Nietzsche; por outro, desvaloriza os eventos passados como engodo ou indício de seu advento necessário no futuro, do qual o historiador se julga dono. Em ambos os casos, transformamos a história em instrumento moral, nos colocamos fora de sua positividade.

Segundo, evitar o ponto de vista moral na análise

histórica de um fenômeno, cumpre ater-se apenas a "suas transformações e transferências, seu funcionamento e seus efeitos" (PS:74). Os regimes de práticas que se sucedem não consistem num erro, desvio ou equívoco em relação ao possível sentido que aqueles que o antecedem encaminha. O gulag não é resultado de um desvio teórico do marxismo ou deformação do autêntico socialismo provocada pelo cerco imperialista, o fracasso da revolução mundial, a acumulação socialista, etc. Em ambos os casos, submetemos a análise ao filtro do nosso ideal pró ou contra o verdadeiro socialismo, quando "em realidade, o socialismo que merece as aspas de derrisório é aquele que, em nossa cabeça, vive de sonhos ideais." (PS:75-6)

Entretanto, é preciso deixar claro que o conceito de poder que cauciona essas regras metodológicas não remete a uma figura que percorre a história como seu mentor, mas aquilo que tece essa mesma história. Não é correto afirmar que o poder constitui a essência oculta e onipotente de seu movimento; ele é a matriz de transformação que aciona os regimes de práticas na superfície do social. Por isso, acentua Foucault, dizer que não existe sociedade sem relações de poder não significa dizer que as relações de poder atualmente estabelecidas são necessárias, que elas constituem uma fatalidade, não podem ser solapadas. Ao contrário, significa dizer que elas não deixam de gerar resistências e abrir linhas de fuga para outras formas de vida em sociedade. O poder não é um sujeito cego, nem o centro do devir histórico. É uma rede que atravessa as relações sociais como sua condição e efeito, seu princípio

de transformação, cuja forma depende sempre e tão somente da positividade aleatória dos confrontos que nelas se geram e as percorrem de ponta a ponta.

Em Foucault, a possibilidade de história está ligada à necessidade de poder. Essa idéia constitui a síntese da série de pesquisas que empreendeu e que procurou "decifrar, na espessura do histórico, as condições da própria história" (NC, citada cf. tradução de G. Lébrun, apud Ribeiro, 1985:17). Vale dizer, um programa de pesquisa histórica calcado numa filosofia de cunho transcendental — talvez fosse melhor dizer arqueológico, no sentido de que as relações que articulam nosso pensamento e ação *como* um *prius logico* não são estruturas formais de valor universal, mas princípios gerais de articulação entre nós e os outros, as palavras e as coisas, que variam com esses elementos e devem ser estudados historicamente (FR:46) — cujas categorias consubstanciam um superhistoricismo. As relações de poder, com as resistências que elas por definição compreendem, são a condição de possibilidade da história. Fornecem seus limites e portanto configuram uma filosofia. Porém, como o poder é indissociável das relações sociais nas quais se investe, se afirmam sempre de maneira particular, vedando toda e qualquer universalização: tem uma historicidade.

A propósito do poder, pode-se afirmar o mesmo que o próprio Foucault disse da loucura no prefácio à 1ª edição de *Histoire de la Folie*:

"(Ele) não pertence nem ao drama, nem ao conheci-

mento; é o ponto onde a história se imobiliza no trágico que ao mesmo tempo a funda e a recusa." (HF:11)

O projeto do autor representa um esforço para superar o historicismo objetivista sem cair nas aporias da filosofia da história tradicional, na medida em que, embora evite o relativismo e o déficit prático daquele, esta generaliza e hipostasia o processo histórico num sentido determinado factualmente por uma perspectiva ao mesmo tempo relativa e particular, e desse modo prende seu caráter prático a um conteúdo normativo. Foucault elabora uma alternativa fundando sua teoria da história nas relações de poder arqueológicas que atravessam as relações sociais, cuja fórmula pode ser comparada com a socialização do transcendental operada por Habermas. Porém, não escapa, como o pensador alemão, àquilo que G.Raulet chamou de ardil da razão transcendental: a transcendentalização do social.

Habermas, não obstante distinguir três contextos prático-vitais (trabalho, interação e dominação), reconhece a transcendentalidade apenas dos dois primeiros, à medida em que os três dão lugar, além dos interesses técnico e comunicativo, a um interesse emancipatório, que interage dialeticamente com os demais no interesse do controle progressivo da natureza e da interação social livre de coerções. Assim, esse interesse antecipa em toda ação instrumental e comunicativa o telos da autonomia e liberdade inerente à história da humanidade. Vários autores destacaram o caráter arbitrário desse ponto de vista, que não pode ser explicado ou justificado recorrendo a

uma base empírica, sobretudo se levarmos em conta seu aspecto normativo. Foucault adotou para com esse modelo a hipótese perversa, conferindo ao contexto prático-vital da dominação um caráter transcendental e substituindo o enfoque dialético pelo da subordinação no que diz respeito às relações que ele mantém com os demais contextos vitais. Aqui, a ação social, instrumental e comunicativa, como também os saberes que se engendram nela , não antecipa nos seus diversos planos de efetividade uma forma de vida social mais próxima da emancipação da espécie, mas sim um novo regime de poder. Logo, diga-se de passagem, obriga à teoria que se assume criticamente diante dessa situação a trabalhar com um novo conceito de auto-reflexão, na medida em que se auto-compreende com as mesmas categorias.

De qualquer forma, cabe aqui assinalar a caracterização que Foucault faz da pragmática universal de Habermas como otimista e *utópica* (Cf.Ferry e Renault 1985:163) não tanto para relevar o aspecto pessimista e negativo de suas concepções, mas sobretudo notar o fato de podermos encontrar, de maneira simétrica quanto à construção, porém oposta quanto aos valores e horizontes, um mesmo esquema epistemológico. Isto é, *a reintrodução de uma filosofia da história com pretensão de certeza ontológica, travestida por uma filosofia transcendental reformada*, num caso de modo prático-racional (Habermas) e no outro de modo historicista (Foucault).

Todavia, ao contrário do projeto habermasiano, o programa de Foucault pode recorrer a uma base empírica para sua

"justificação". Evidentemente, a questão de saber se o círculo diabólico entre progresso econômico e aparecimento de novas disfunções sociais, aumento da participação social e aguçamento dos controles políticos, racionalização e assujeitamento, projetos emancipatórios e reforço da dominação é necessário jamais poderá ser decidida. E por isso essa perspectiva não pode dar início ao processo da razão; embora se possa afirmar com segurança que ela não está em déficit com a história.

3.3 - VITALIDADE E PÓS-HISTÓRIA

O conceito foucauldiano de poder é credor duma filosofia da história. As relações de poder, comportando tanto o exercício como a resistência ao poder, são uma categoria instauradora da história. Porém, isto significa que o poder é a peça absoluta dessa filosofia? Afinal, tudo nela estaria reduzido a ele? A resposta é negativa. Há um elemento que, embora indissociavelmente ligado às relações de poder, não se reduz a elas. Este elemento é o contraponto da analítica do poder e o complemento da filosofia da história de Foucault.

Trata-se do que o autor chama de 'plebe'. Os sujeitos são constituídos por redes de poder, nas suas malhas eles não apenas circulam, mas estão sempre em posição de exercer o poder ou sofrer seus efeitos. Entretanto, há alguma coisa nos corpos, nos indivíduos, nos grupos, nas classes sociais que escapa a sua constituição como ponto de passagem de relações de poder. Num texto escrito para a revista *Revoltes Logiques*,

em 1977, Foucault a designa pelo termo "plebe":

> *"Não existe a plebe, mas há plebe. Ela existe nos corpos e nos espíritos, nos indivíduos, no proletariado e na burguesia, mas com uma extensão, forma, energia e irredutibilidade diferentes. (Ela) é o que responde a todos os avanços do poder através de um movimento para desprender-se dele; é, por conseguinte, o que motiva todos os desenvolvimentos novos das redes de poder."* (PS: 25)

Porém, em que consiste efetivamente a *plebe*? O termo não tem uma referência segura nos escritos de Foucault. Em alguns casos, designa o ponto de passagem duma rede de poder, uma realidade sociológica, o alvo de uma série de estratégias de assujeitamento. Em outros, o foco de resistência e revolta contra todas as formas de exercício de poder. No texto em questão, define-se por exclusão desses casos, embora se confunda várias vezes com eles: é o limite, o reverso, o contragolpe das relações de poder. Aparentemente, em resumo, o autor não conseguiu lhe dar uma definição positiva.

Na verdade, esse elemento indômito, que precede e sempre escapa ao poder, tem um conteúdo preciso em Foucault, embora o autor não tenha se manifestado explicitamente sobre ele. Trata-se do que poderíamos chamar a *vitalidade* dos corpos. Como nota Paul Veyne, "não há em Foucault nem instância, nem primeiro motor — há em contrapartida uma matéria." Esta matéria, que Veyne lança de modo nebuloso no mundo físico, é a matéria a partir da qual o poder fabrica os sujeitos e figuras em torno das quais se organizam as relações sociais: as forças, impulsos, pensamentos, gestos, vozes e sensações que ex-

152

pressam a vitalidade dos corpos. De fato, esses elementos estão presentes no pensamento de Foucault desde seus primeiros trabalhos, servindo de referência estável e motivação crítica da diagnose da episteme moderna (assentada na violência que impõem ao pensamento, mas também à vitalidade, mas oposições entre razão e loucura, normal e patológico, falso e verdadeiro, etc.) levada a cabo pela arqueologia. Como ele afirma numa entrevista dada a *Arts*, em 1967:

> *"Quando olhamos mais de perto as culturas dos séculos XVI, XVII e XVIII, percebemos que o homem não tem aí, literalmente, nenhum lugar. A cultura está ocupada então por Deus, pelo mundo, pela semelhança das coisas, pelas leis do espaço, certamente também pelos corpos, pelas paixões, pela imaginação." (Apud Ferry e Renault, 1985: 140. Grifado por nós - F.R.)*

O poder intervém na vitalidade humana e suas sensações para constituir os corpos e os sujeitos, os objetos e as figuras dados à experiência. Os corpos não são uma coisa dotada de unidade, constituem um agregado percorrido por uma corrente vital. A partir dele, o poder modela os corpos e a própria figura humana. Os homens não são o outro do poder: são um de seus principais efeitos.

> *"Efetivamente, aquilo que faz com que um corpo, gestos, discursos e desejos sejam identificados e constituídos enquanto indivíduos é um dos principais efeitos do poder." (MP:183)*

As figuras de sua existência, como a loucura, o desatino, a doença, a normalidade, a alma, a transgressão, a sexualidade não o são menos; são o produto da captação e modela-

gem histórica das energias, gestos, expressões,prazeres e pensamentos por relações de poder. Exemplo disso são certos gestos obsessivos, gritos arrogantes e delírios diurnos. Na Idade clássica, "essas condutas foram eliminadas, não porém no sentido de terem desaparecido, mas no sentido em que se constituiu para elas um domínio ao mesmo tempo de exílio e de eleição: abandonaram o solo da experiência cotidiana apenas para serem integrados no campo do desatino, donde deslizaram aos poucos para a esfera de pertinência da doença." (HL:107)

Em outras palavras, as práticas discursivas e não-discursivas ligadas ao internamento constituíram um domínio de experiência que teve sua unidade e coerência: a experiência do desatino. A variedade interminável da experiência que temos do ser humano é produto da ação dos mecanismos de poder sobre o fundo primordial e não diferenciado da vitalidade investida nos corpos. É desse fundo único e indiviso que são extraídas as multiplicidades dadas à experiência histórica.

Como se vê, o trabalho de Foucault se move no domínio da contraposição entre natureza e história. Não é a toa que se nega a conceder um papel determinante à categoria de modo de produção. Foucault resgata em sua filosofia da história um outro componente da tradição materialista: o corpo. Por isso, a base de seus estudos não é a economia, mas o que chama de anatomia política. A anatomia política é o estudo da ordenação das multiplicidades humanas pelas relações de poder, pois em qualquer sociedade elas estão presas no seu interior (VP:126).

Para Foucault, os historiadores vêm estudando a his-

154

tória do corpo há bastante tempo. Tomaram-no como elemento de séries demográficas, sede de necessidades e apetites, prazeres e sentimentos, mas também abrigo da doença e alvo de destruição. Todavia, nesses estudos o corpo foi sempre dado. Por isso, eram história demográfica ou história das mentalidades. Para Foucault, trata-se, pelo contrário, de escrever uma história dos corpos na sua materialidade.

> *"Não uma história das mentalidades, portanto, que só leva em conta os corpos pela maneira como foram percebidos ou receberam sentido e valor; mas uma 'história dos corpos' e da maneira como se investiu sobre o que neles há de mais material e de mais vivo." (HS I:142)*

Efetivamente, essa idéia de história dos corpos percorre toda a obra de Foucault. Ela mantém uma tensão entre a história dos discursos e dos corpos cuja síntese é a idéia de história das relações de poder que regulam os regimes de práticas que compõem o campo social. Aliás, nem os últimos trabalhos constituem exceção. Como ele diz: "estou escrevendo uma genealogia da ética. A genealogia do corpo como corpo de ações éticas." (D:55) As técnicas de si comportam sempre uma série de técnicas sobre o corpo que podem ser encontradas em todas as culturas, embora sob formas diferentes. Depois de terem sido um exercício extremamente doloroso, que exigiu muitas valorizações culturais, elas se transformaram na antiguidade numa atividade positiva. Posteriormente, foi assumida pelo poder pastoral e se tornou privilegiadamente alvo do governo exercido por outros sobre nós. De qualquer forma, o importante é res-

saltar que:

> *"Não é suficiente dizer que o sujeito é formado em um sistema simbólico. Não é apenas no jogo dos símbolos que o sujeito é formado. Ele é formado em práticas reais -- práticas historicamente analisadas. Há uma tecnologia da formação do corpo que atravessa sistemas simbólicos na medida em que os usa."* (D:67)

Todavia, todo esse projeto de escrever a história dos corpos não passa sem problemas. Qual o estatuto de uma história dos corpos como história daquilo que se investiu sobre eles enquanto corpos? Qual é essa história que o corpo tem se o corpo não é uma unidade da qual certas funções biológicas, como a sexualidade e a natalidade, não são dados providos de sua própria regularidade e sentido, mas artifícios implantados, consolidados e finalizados por dispositivos de poder?

A resposta a essas perguntas nos é sugerida por Pierre Macherey. Numa intervenção recente, o autor demonstrou que, na segunda edição de *Doença Mental e Psicologia*, publicada em 1962, Foucault esboça uma interpretação da história da loucura como processo de ocultação da verdade da loucura, de inspiração nitidamente heidegeriana. A loucura tem uma verdade essencial e intemporal, recoberta pela história. Logo, a história da loucura não é a de seu processo de transformação, a loucura como história, mas a história que aconteceu à loucura. Através de algumas obras, feitas sob sua sombra, como as de Nietzsche, Van Gogh e Nerval, para tomar apenas alguns exemplos, a loucura rasga o véu da história e dá mostras de sua

eterna permanência, levantando a esperança de que, assim como ela foi coberta de história, possa um dia reaparecer fora dela na sua plenitude (Macherey, apud Ribeiro, 1985:70-1).

Aparentemente, o programa de pesquisa acionado por Foucault a partir da História da Loucura rompeu com essa problemática. Todavia, é lícito perguntar se a superou por inteiro. A dúvida provém justamente duma passagem de *As Palavras e as Coisas*, na qual o autor comenta a mutação da episteme clássica à episteme moderna. Nela situa-se Sade e sua obra, que manifesta o precário equilíbrio entre o desejo sem lei e a ordem do discurso, aponta o limite de uma época.

> *"A partir dele, a violência, a vida e a morte, o desejo, a sexualidade vão estender, por debaixo da representação, uma imensa zona de sombra que tentamos agora retomar segundo nossas possibilidades, no nosso discurso, na nossa liberdade, no nosso pensamento. Mas o nosso pensamento é tão tacanho, a nossa liberdade tão submissa, o nosso discurso tão monótono que nos damos conta de que no fundo essa sombra de baixo é uma dificuldade inextrincável. As prosperidades de Juliette são sempre mais solitárias. E não têm termo."* (PC:280)

Sem dúvida, trata-se de uma passagem obscura, passível de diversas leituras. É difícil precisar se Foucault fala ostensivamente das figuras do texto sadiano ou metaforicamente dos temas da linguagem, do ser vivo e das necessidades que ocupam sua obra. Porém, a passagem autoriza também a pensar que Foucault fala de certas expressões da maré vital recobertas pela episteme moderna, cuja radicalidade nosso pensamento

e liberdade em vão tentam se apoderar. Aparentemente, Foucault trabalha aqui com a oposição entre natureza e cultura; impressão tanto mais forte porque, referindo-se a essa redistribuição verificada na episteme ocidental na *História da Sexualidade*, ele constata nessa conjuntura de mutação o estabelecimento de um "novo modo de relação entre a história e a vida" (HS I: 135).

Nessa mesma obra, Foucault retoma o tema da morte, tratado em sua arqueologia do olhar médico, em conjuntura e perspectiva bastante semelhante. As transformações verificadas no relacionamento entre a história e a vida, com a constituição do que o autor chama o biopoder, tornaram possível a formação de um campo de objetos no qual se individualizou a figura do suicídio. Todavia, o que se revela através dele é uma "obstinação em morrer, tão estranha e contudo tão regular, tão constante em suas manifestações, portanto tampouco explicável pelas particularidades ou acidentes individuais" (HS I: 130), que marca com toda a sua fatalidade o corpo da sociedade em que o regime de pode vigente colocou como principal objetivo o fortalecimento e majoração da vida. Aqui, a morte apresenta-se como uma experiência anterior a todas as razões, em que se manifesta o pressentimento de uma experiência fora da história, própria das correntes mudas, dissipativas e excêntricas da vida.

Por isso, não devemos nos surpreender com a afirmação de Foucault de que "a existência concreta do homem" não é o trabalho, mas uma "energia explosiva", que se expressa em

necessidades, prazer, repouso, acasos, apetites, desejos, violências, etc (PN:49). Isto é, um agregado móvel e indeterminado de impulsos, que remete às multiplicidades que percorrem o corpo, constituem uma dimensão silenciosa do mundo, talvez um componente do "continuum ontológico" que preenche o sulco que separa as ordens da razão (PC:275). Admitindo essa hipótese, a passagem de *As Palavras e as Coisas* refere a elementos que são irredutíveis às práticas e regras que sustentam a episteme e dão lugar à história. Certamente, são captados por elas — afinal, "a qualquer sistema de poder se coloca o mesmo problema " (VP:191); mas respondem a essa intervenção espalhando-se para fora de seus limites num novo arranjo. E por isso podem servir de ponto de apoio do contra-ataque ao exercício do poder.

Como observa Foucault: "contra o dispositivo da sexualidade, o ponto de apoio do contra-ataque não deve ser o sexo-desejo, mas os corpos e os prazeres." (HS I:147) A radicalidade das ações humanas não está na sua cabeça e pensamento, mas no seu corpo e sua vitalidade; "não se é radical por ter pronunciado tal ou qual palavra, não, a radicalidade é física, a radicalidade é aquela da existência" (PP:10). Vale dizer: o pensamento foucauldiano é um pensamento calcado, em última instância, numa filosofia da vida; porém, na medida em que ela se define negativamente, as figuras positivas de seu discurso são as figuras de uma filosofia da história.

Logo, a história dos corpos é a história que se impôs às multiplicidades originárias que compõe os corpos; não

é o corpo como história, mas a história que aconteceu aos corpos como multiplicidades que são. O corpo humano é uma massa energética condicionada *ad infinitum* pelos mecanismos de poder que se estabelecem na vida social.

> *"A genealogia, como análise da proveniência, está portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo."* (MP:22)

O processo civilizatório é um processo de submissão progressiva da subjetividade viva e da liberdade corporal da vida humana, cuja humanidade não é senão fachada da crueldade do poder. Foucault reencontra Nietzsche, para quem a civilização é a "época de maior disciplina e domesticação do animal humano" (VP I § 121), mas que, em lugar do super-homem, do homem capaz de acionar suas forças soberanamente, em lugar do homem superior, capaz de legislar seus próprios atos e criar seus próprios valores, produz o homem dominado pelo rebanho, domesticado pelas organizações sociais, submisso a valores emancipados de sua atividade.

As instituições, as classes, os estados se intrometem na grande maré da vida, adestrando seus impulsos originais, modelando a figura do homem — ao invés de habilitá-lo a aceitar e conviver com o misto de beleza e horror, luz e sombra, ao aleatório da vida de onde foi retirado. Elas lançam mão de todos os instrumentos de violência da cultura, mas não para colocar suas forças ativas ao seu alcance. A cultura, entendida aqui como possibilidade de educar o homem para a vida, se

transforma com o desenvolvimento da civilização em meio de conservação dum modo de vida reativo aos impulsos que promanam da vida. E, porque não pode liquidá-los, é levada a fazer uma interpretação histórica do valor da existência que resulta no niilismo (VP I § 1).

Da mesma forma, o conceito de história elaborado por Foucault compreende um processo perpétuo de modelagem do homem a partir do entrecruzamento de relações de poder sobre a vitalidade dos corpos. As práticas sociais se atam nos corpos; mas nos corpos elas se desatam e apagam, quando neles incidem novas sujeições, provenientes de outros pontos do campo social. A vitalidade dos corpos constitui um espaço de dispersão das relações de poder. De modo que o processo da história universal apresenta-se como processo de variação da "economia dos corpos e dos prazeres" (HS I:149) acionado por elas.

A todo o sistema de poder coloca-se o problema de ordenar os elementos da vitalidade. Porém, eles não se deixam reduzir. Toda vez que o poder intervém neles, logram projetar-se para o seu exterior, oferecendo-se para um novo avanço por parte dele. Por isso, pode-se afirmar que a vitalidade é o fundo da história, não porque constitua uma constante imemorial, mas porque é o elemento que não se deixa apreender pelo seu movimento, não pode ser exaustivamente integrada, "lhe escapa continuamente" (HS I:134). Em Foucault, o pessimismo histórico esconde um elogio da vitalidade. O poder não toma a vida por objeto sem suscitar uma vida que resiste ao poder.

Essa vitalidade fornece o ponto de vista a partir do

qual Foucault enfoca a história. Bernard Sichère comenta, em sua leitura da *História da Loucura*, que Foucault não reivindica nessa obra a autoria de uma história do outro excluído pela razão, mas uma outra história (Sichère, 1980). Todavia, cabe perguntar que história poderia ser essa, na medida em que é com base na sua falta que tivemos acesso à história? Na verdade, o que aparentemente se configura na obra de Foucault é um conceito pós-histórico de história, que reivindica diante de um processo histórico concebido sob a forma duma dispersão de relações de poder o "totalmente outro" de que fala Horkheimer.

Foucault compartilha com Nietzsche a idéia da unidade da vida e da morte, mas transparece claramente em sua obra o sentimento de que qualquer vitalidade exterminada prematuramente por meio da violência ou sujeitada a um mecanismo de poder não pode ser redimida de maneira alguma, mesmo que pudesse ser substituída por outra de igual valia. Assim, é na violência materializada no internamento, na disciplina imposta nas instituições, na manipulação do comportamento que se encontra o verdadeiro aspecto da história humana (Honneth, 1986:800).

Não obstante, há certas *experiências* que não só nos permitem revelar esse substrato que acompanha e pressiona a história como nos permitem tomar um ponto de vista situado além dela no curso de seu estudo. O sonho é uma delas. A experiência onírica é um lugar onde descobrimos a vinculação de nossa liberdade com as obrigações que impõe a história, porque representa o fundo primordial com toda a sua fulguração, a transcendência da vitalidade com relação à história. "O so-

nho em sua transcendência e por sua transcendência desvela o momento originário pelo qual a existência, em sua irredutível solidão, projeta-se num mundo que se constitui como lugar de sua história." (Apud Ribeiro, 1985:133)

As drogas constituem outro exemplo. Certamente não pela maneira e o uso a que fomos levados a fazer delas — tema que mereceria uma genealogia; mas sim pela experiência de um mundo em que os sistemas de oposição (sacro-profano,verdadeito-falso, normal-patológico, etc.) na qual repousa a civilização são suspensos (Cf. Entrevista a Igor Caruso, 1967:71-2). Em resumo, esses temas apontam para aquele lugar fora da história, onde aparentemente seria possível uma auto-experiência da vitalidade, nos dão um pressentimento da corrente original e profunda da vida que as relações de poder condenaram ao modo de ser da história. Destarte, podemos compreender como Foucault chegou a afirmar que:

> "*É possível que o esboço imperfeito da sociedade futura seja fornecido pelas recentes experiências com drogas, sexo, comunidades, outras formas de consciência e outras formas de individualidade. Se o socialismo científico emergiu das utopias do século dezenove, é possível que uma socialização real desponte, no século vinte, dessas experiências.*" (PBM:42)

Todavia, é na transgressão dos limites que os mecanismos de sujeição impõem que o autor detecta a presença desse "elemento irredutível" à história que temos chamado de vitalidade. Como ele afirma, "desde que há revoltas na história, de certa maneira elas escapam dela" (UR:5). Trata-se do

caso da revolução fundamentalista iraniana de 1979, por exemplo, onde desencadeou-se um movimento de massas que venceu a repressão violenta e sanguinária de um dos regimes mais bem armados da época. Qualquer que tenha sido o destino da revolução, restabelecendo mecanismos de sujeição, ela aponta na sua obstinação contra a tirania para um "elemento que é profundamente ameaçador para todo e qualquer despotismo, tanto hoje como foi em épocas passadas " (UR:8). Na medida em que a vida e a morte estavam em jogo para milhares de pessoas, a transgressão e a revolta atestam que a condição humana se encontra tanto dentro como fora da história (UR:6).

A questão de saber se há ou não há razões paraa contestação, a luta e a revolta é uma questão em aberto. O certo é que elas existem e, em última instância, quando as pessoas se expõem ao risco da violência e da exterminação física, não têm uma racionalidade, seu único apoio é avitalidade que percorre os corpos. Pode-se afirmar que elas manifestam na praxis essa forma de negatividade histórica, cuja contrapartida é a concepção negativa da história de Foucault.

> *"Em suma, não há explicação para o homem que se revolta. Sua ação é necessariamente uma precipitação que rompe o fio da história e sua longa cadeia de razões de tal modo que ele chega genuinamente a dar preferência ao risco de morte à certeza de manter-se em obediência."* (UR:5)

Como salienta Habermas, a historiografia foucauldiana é cripto-normativa, pois a despeito das declarações do autor, tem um horizonte hermenêutico em perspectiva: os hori-

zontes de um mundo onde os corpos e os prazeres não estejam submetidos a nenhuma normatividade; representam o desejo de viver uma vida presa exclusivamente ao modo de ser estético, ao magma original e profundo, comum e contraditório, afirmativo e inexorável da vitalidade.

Todavia, é da maior importância destacar que esse horizonte se encontra fora da história para o autor. Foucault renuncia a toda e qualquer liberação baseada na história ou que pudesse ser cumprida dentro dela, para evitar a absolutização de certas metas, como as que propõe o marxismo ou o liberalismo, e assim estejamos impedidos de legitimar ou absolver qualquer experiência histórica. A vitalidade recoberta pela história constitui o horizonte antecipado pelos estudos de Foucault. Porém, o que fazem dela é o que o autor pretendeu em relação à loucura: a arqueologia de seu silêncio. A filosofia vitalista elaborada por Foucault não se define por um fim. Ela exige uma saída incondicional da história.

4 FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS DO PROGRAMA ARQUEOGENEALÓGICO

Ao propor um conjunto de problemas e soluções à prática do historiador, Foucault inaugura um novo paradigma no campo dos estudos históricos contemporâneo. Encontram-se em suas perspectivas teóricas e metodológicas uma série de entidades fundamentais do mundo histórico que vem renovando a atividade dos historiadores. Apesar disso, autores como Habermas criticam Foucault pelo fato do autor permanecer preso a uma concepção objetivista de ciência, partilhada pela historiografia ortodoxa, não empreender uma auto-reflexão sobre a prática de seus estudos e, assim, aprisionar seu pensamento aos preconceitos da época (Habermas, 1984).

Entretanto, isto não é de todo verdade. Foucault não examina efetivamente os fundamentos epistemológicos de seu trabalho. Chegou mesmo a dizer que isso não era possível, "pois é no interior de suas regras que falamos" (AS:162). A arqueologia se compreende de maneira radicalmente exterior aos processos que estuda e por isso suas pesquisas são denunciadas como um manifesto de subversão da história por aqueles que confudem os autores de histórias com os atores da história

166

(Canguilhem, 1967:528). Porém, como mostraram recentemente Dreyfus e Rabinow, isso não significa que este tipo de reflexão esteja ausente de sua obra, especialmente na analítica interpretativa que eles julgam investida na genealogia (Dreyfus e Rabinow, 1983:II parte).

Para os autores, a genealogia das práticas de objetivação e subjetivação dos seres humanos em nossa cultura feita por Foucault sugere que, assim como os fatos sociais das escolas positivistas, o sentido intersubjetivo ou o significado profundo visado pelas correntes hermenêuticas são objetos de estudo resultantes do desenvolvimento dos mecanismos de sujeição que articularam o bio-poder na viragem para o século XIX (Idem:165). Levando em conta os prejuízos decorrentes disso, o historiador do presente elaborou uma metodologia capaz de superar, ao mesmo tempo, a perspectiva estruturalista, que elimina a noção de sentido da prática teórica do investigador e coisifica seu objeto de estudo, e as escola hermenêuticas, que se limitam ao resgate do sentido intersubjetivo ou o significado profundo das práticas culturais. Com efeito, a analítica interpretativa baseia-se na análise de relações concretas que escapam à intersubjetividade dos seus atores e não tem propriamente sentido, mas são tematizadas do ponto de vista duma interpretação que se reconhece no seu interior e como resultado de seu desenvolvimento (Idem:118-25). Dreyfus e Rabinow notam:

> *"Este método combina um tipo de análise arqueológica que preserva o efeito de distanciamento do estruturalismo e uma dimensão interpretati-*

va, que desenvolve o enfoque hermenêutico de que o investigador está sempre situado e deve compreender o sentido de suas práticas culturais de dentro delas." (Idem:xii)

Na verdade, os fundamentos do programa arqueogenealógico residem na sua filosofia da história, que não se presta a simples reconstrução do passado; pois também é análise crítica que, de maneira ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva, elucida o processo do qual provém e sua inserção nele. Vale dizer, é ela quem fornece as bases da reflexão histórica de Foucault. Todavia, convém salientar que sua reconstrução não pode ser exposta separadamente da análise historiográfica da obra do autor, como faz Allan Megill, pois se inclui entre seus resultados como conclusão epistemológica.

Nesse particular, em contrapartida, os estudos de Foucault conferem certa razão às críticas de Habermas. O autor fundamenta sua prática teórica no modo de ser da história — modo de ser esse que é o postulado por sua filosofia da história. Porém, e preciso ressalvar que, pelo próprio projeto que essa filosofia sustenta, o que é um problema para Habermas — a permanência do autor em seu ponto de partida hermenêutico — é coerente para Foucault, na medida em que para sua teoria da história o ponto de partida coincide com o ponto de chegada. As concepções acionadas por sua historiografia fazem um retorno sobre ela própria. E, portanto, a reconstrução dos fundamentos de sua prática teórica remetem, em primeiro lugar, ao modo como opera sua historiografia.

4.1 - O PRINCÍPIO DE INVERSÃO

O princípio de inversão é a chave mestra da epistemologia da história foucauldiana. A arqueologia se constitui numa polêmica contra a história das idéias tradicional; a genealogia pela referência negativa à história convencional. Ambas acionam um princípio de contratipagem e superposição das categorias utilizadas pela historiografia ortodoxa sobre o plano da história. De fato, os conceitos e categorias com os quais trabalham derivam dele (OD:53-6).

Posto isto, é lícito supor que a partir desse princípio podemos reconstruir o conceito de historiografia de Foucault — e por extensão os fundamentos epistemológicos de sua prática teórica - pois ele se formou num jogo de inversões com o conceito de historiografia ortodoxa. E nesse particular testemunham a face epistemológica da sombra nietzscheana que anima o programa de pesquisa foucauldiana. A concepção historiográfica de Foucault é plenamente devedora à crítica de Nietzsche ao saber histórico presente na II Extemporânea (Cf.Megill, 1979:494-502).

De qualquer forma, podemos sintetizar o processo de formação dessa concepção em três pontos, que compreendem um movimento de crítica e inversão de seus termos, conforme um plano de subsunção de uns aos outros, em ordem crescente de abrangência.

1) Da crítica da história à história crítica- o ponto de partida da historiografia foucauldiana é uma crítica historiográfica da história tradicional. Esta elabora mitos

que justificam o presente, fabrica um passado que satisfaz os projetos de seus protagonistas, com o resguardo de um discurso humanista. É preciso denunciá-la.

Na *História da Loucura*, Foucault critica os historiadores que pressupõe a persistência imóvel da loucura como doença mental através do tempo, "descrevem o itinerário da psiquiatria como uma passagem linear de uma percepção social a um conhecimento científico da loucura" (Machado, 1982:87). Além disso, o autor denuncia a proveniência dessa concepção. A versão dominante sobre a história da loucura é uma versão conservadora, fabricada na I metade do século, quando o internamento foi reabilitado e o mito da liberação do louco por Pinel precisou ser derrubado. Como ele observa, a história estava legitimando uma situação, colocando-se a serviço do poder psiquiátrico. "Trata-se, aproventando os trabalhos de Funck-Brentano, de 'reabilitar' o internamento sob o antigo regime e demolir o mito da revolução que libertara o louco, mito constituído por Pinel e Esquirol" (HL:79).

No livro seguinte, *O Nascimento da Clínica*, Foucault faz uma crítica semelhante aos historiadores da medicina, responsáveis por um procedimento que faz da clínica a verdade em devir do saber médico.

> *"Desde o século XVIII, a medicina tem tendência de narrar sua própria história como se o leito dos doentes tivesse sido sempre um lugar de experiência constante e estável, em oposição às teorias e sistemas que teriam estado em permanente mudança e mascarado, sob sua especulação,*

a pureza da evidência clínica." (NC:59)

Segundo Foucault, esta narrativa só pode ser compreendida em termos de legitimação das instituições e métodos clínicos. Ela valoriza-os como restituição de uma verdade eterna, apíce de um desenvolvimento histórico contínuo e necessário, velado por preconceitos anti-científicos como a mentalidade religiosa, as disputas metafísicas, a moralidade burguesa, etc. Porém, através desta justificação retrospectiva, celebram uma mistificação da história.

Em ambos os casos, como também nas correções feitas aos historiadores em *As Palavras e as Coisas*, Foucault critica o pecado da leitura retrospectiva que caracteriza a história das idéias. Na verdade, ele afirma que esse caráter está inscrito na própria episteme moderna, pois "o que ela prescreve que se pense é algo como o mesmo: através do domínio do originário, que articula a experiência humana com o tempo da natureza, e da vida, com a história, com o passado sedimentado das culturas, esforça-se o pensamento para reencontrar o homem na sua identidade..." (PC:435). Vale dizer, as leituras retrospectivas que caracterizam a história ortodoxa estão fundadas em última instância numa estrutura antropológica, na disposição epistemológica de nossa cultura, assentada no humanismo historicista.

Esse ponto de vista crítico, de distanciamento da tradição herdada, é retomado na genealogia em dois momentos.

Primeiro, em *Vigiar e Punir*. Nele, o autor ataca o pensamento histórico tradicional, que vê na supressão da bar-

bárie dos suplícios o progresso da humanidade na economia da justiça, durante a passagem do século XVIII para o seguinte. A partir dessa época, com efeito, chegou-se ao consenso de que "no, pior dos assassinos, uma coisa pelo menos deve ser respeitada quando punimos: sua 'humanidade'" (VP:70). O castigo deve ter a humanidade como medida. Contudo, como todo livro pretende demonstrar, "as luzes que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas" (VP:195).

Depois, na *História da Sexualidade*, onde o autor retoma sua crítica do humanismo historicista em dois sentidos. Primeiro, na introdução, quando se contrapõe à idéia de um regime imemorial de repressão ao sexo que teria se acentuado a partir do século XVIII, denunciada pela modernidade como atentado a uma verdade do homem da qual recém começamos a nos libertar; segundo, nos dois volumes seguintes, quando põe em dúvida os clichês sobre o caráter tolerante e relativamente permissivo da ética pagã, valorizada como exemplo de arejamento e expressão mais próxima das verdades do homem.

Para Foucault, ambas as teses caucionam uma política. Fazendo a repressão coincidir com as sociedades de classes, mais especificamente com o capitalismo, liga-se o sexo — sua libertação — a uma causa política de superação da ordem burguesa: "também o sexo se inscreve no futuro" (HS I:12). Ao mesmo tempo, comparando civilizações e morais, resgatamos a possibilidade histórica de transgressão deliberada com o poder, restabelecemos nossos direitos originais. Os estudos de Foucault tentam demonstrar que essa visão não corresponde e-

xatamente à verdade.

> *"Escrever a história, segundo Foucault, é uma prática que produz efeitos, esses efeitos tendem, qualquer que seja o partido político, a apagar a diferença do passado e justificar certa versão do presente." (Poster, 1985:120)*

A historiografia ortodoxa enfoca o processo histórico como "movimento moral", concebe uma ligação necessária entre ele e o presente, de modo a permitir a justificação histórica de um projeto. Por isso, seus pressupostos são os pressupostos de uma metafísica disfarçada. A referência a Nietzsche não é fortuita. Fazendo suas as palavras do filósofo, Foucault observa que essa história:

> *"Reintroduz o ponto de vista supra-histórico: uma história que teria por função recolher em uma totalidade bem fechada sobre si mesma a diversidade, enfim reduzida, do tempo; uma história que nos permitiria nos reconhecermos em toda a parte e dar a todos os deslocamentos passados a forma da reconciliação; uma história que lançaria sobre o que está atrás dela um olhar de fim de mundo." (MP:26)*

Em contrapartida, um exame histórico atento à efetividade do processo, capaz de evitar os movimentos teleológicos e os encadeamentos causais lineares, pode transformar a história numa história crítica, não porque julgue o passado diferentemente, mas simplesmente porque restitui sua efetividade, dissocia as falsas continuidades e restabelece os direitos dos desvios, dos desmoronamentos, das estratégias. Trata-se assim de resgatar os conteúdos históricos que foram se-

pultados pelos sistemas de poder e esquecidos pela razão cínica de seus modos de saber, através de um trabalho rigoroso de erudição (MP:170).

Por si só, essa inversão do uso da história provoca a crítica do presente, na medida em que permite explicar, a uma certa distância, como pudemos nos tornar o que somos. No dizer de Kremer-Marietti, o projeto de Foucault encaminha uma "história crítica (como deveria ser toda a história) não porque julgue o passado, mas, ao contrário, porque o mostra, e essa demonstração equivale na realidade histórica vivida atualmente, a uma verdadeira praxis, capaz de revolucionar as práticas institucionalizadas." (Kremer-Marietti, 1974:7)

2) Reformulação do Presentismo. O pressuposto do movimento descrito no item anterior é uma crítica do presentismo. A historiografia ortodoxa rasura a história efetiva porque serve à manutenção de uma determinada forma de vida que lhe é contemporânea. A reivindicação de história é transformada em fonte de segurança para o presente. Como nota Foucault, "as disciplinas retrospectivas encontram seu ponto de partida em nossa situação presente" (Apud Megill, 1979:493). Todavia, o movimento que leva da crítica da história à história crítica, e que passa pela crítica do presentismo, só chega nessa história pelo restabelecimento do presentismo em outros termos.

Em Foucault, o recurso ao passado é um meio de implodir o presente. Porém, só podemos utilizar esse expediente tendo um cuidado com nossa atual circunstância. A análise his-

tórica só pode ser crítica, utilizada num projeto de desconstrução da tradição herdada acriticamente, se está inserida nas lutas políticas e nas questões sócio-culturais que afetam o presente de forma refletida e epistemologicamente calculada. Foucault compartilha com Nietzsche o postulado de que só podemos apreender corretamente o passado se mergulhamos a fundo no que o presente tem ao mesmo tempo de trágico e sublime. A escrita da história não é privilégio daqueles que não julgam ter nenhum interesse no passado, mas sim daqueles que se sentem parte ativa do presente, estão cientes de que o passado pesa na cabeça daqueles que arquitetam o futuro. No dizer do autor:

> *"Desde o momento em que se quer fazer uma história que tenha um sentido, uma utilização, uma eficácia política, só se pode fazê-la corretamente sob a condição de que se esteja ligado, de uma maneira ou de outra, aos combates que se desenrolam no seu domínio." (MP:154)*

O estudo da história está sempre comandado pelo presente, pela atualidade das questões que ele coloca. O ponto chave é distinguir — nietzscheanamente — que tipo de força ele serve: ativa ou reativa. O presentismos da história ortodoxa serve às forças reativas, à conservação e manutenção de um regime de poder. O presentismo foucauldiano, pelo contrário, procura obedecer as forças ativas, tem em vista a desconstrução desse regime. Afinal, "a genealogia é o acoplamento do conhecimento com as memórias locais, que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse

saber nas táticas atuais" (MP:171). Trata-se de ativá-las contra os regimes de práticas que se constituíram a partir delas para empreender a desconstrução do seu sistema de poder.

Posta esta regra, convém observar que ela precede logicamente a anterior — tornar a história crítica através da crítica da história — na medida em que a história ortodoxa não é senão um aspecto das lutas verificadas no presente. Vale dizer, o ponto de partida da pesquisa foucauldiana são as resistências e pontos de fuga onde as relações de poder mais incidem na atualidade. Cada um de seus estudos está diretamente ligado a uma delas, sendo desnecessário comentar aqui suas vinculações com a crise da psiquiatria, a valorização do corpo, aos problemas criminais e penitenciários, a crise dos valores, etc. É Foucault quem afirma:

> *"Como ponto de partida, tomamos a série de oposições que tem se desenvolvido nos últimos anos: oposição do poder do homem sobre a mulher, dos pais sobre os filhos, da psiquiatria sobre os doentes mentais, da medicina sobre a população, da administração sobre o modo de vida das pessoas."* (SP:780)

Em resumo, isso significa que, no curso de suas pesquisas, Foucault descobriu a ligação do presentismo da historiografia — qualquer que seja ela — como determinado regime de poder. Porém, a partir desse momento, ele é forçado a perceber que sua ruptura com a tradição não é tão radical como parecia, que sua crítica talvez não seja senão um aspecto dos fundamentos que, segundo ele, sustentam essa tradição.

3) Da crítica à história-poder à afirmação dos poderes da história - A trajetória da concepção historiográfica de Foucault desenha um círculo que se fecha com a definição da história como forma, ao mesmo tempo, de conhecimento e poder.

Para o autor, a história tem um papel relevante na manutenção das crenças circulantes num regime de poder. Como ele afirma: "A memória é um fator importante no curso das lutas presentes num dispositivo, pois é numa espécie de dinâmica consciente da história que elas se desenvolvem: controlando a memória das pessoas, controlamos o dinamismo das lutas, por isso é vital a posse dessa memória, controlá-la, administrá-la, dizer o que ela deve conter" (AR:7). É essa tarefa da história oficial. Todavia, a plebe tem seus próprios arquivos. Por isso, a história se define em qualquer versão, por um mesmo procedimento técnico: fabricar um passado histórico para os sujeitos sociais de modo que possam se reconhecer como sujeitos da história assim estabelecida.

> *"Há uma batalha pela história, em torno da história, que se desenvolve atualmente e que é muito interessante. Há uma vontade de codificar, regular, o que eu chamei a 'memória popular' e também de impor às pessoas uma chave de interpretação do presente."* (Idem:13)

A constituição de uma história crítica passa por uma crítica da história, responsável pela mistificação do passado histórico. O historiador tradicional pressupõe uma continuidade entre o passado e o presente que lhe permite uma experiên-

cia dada do primeiro, mas, ao mesmo tempo, mantém uma relação não problematizada com as instituições de seu presente, que alimenta aquele pressuposto o comanda sua prática historiográfica. Todavia, como observa Foucault, os domínios da hisrória "não se oferecem espontânea e passivamente à curiosidade do saber". Na historiografia tradicional, o passado é destituído de sua alteridade; "deformamo-lo e disfarçamo-lo através de categorias e de uma perceptiva que são nossas" (PC: 103). Os historiadores tradicionais são vítimas de ilusões retrospectivas, ficcionam a história com base em dispositivos de poder que a tornam verdadeira, sob o resguardo das figuras gêmeas do humanismo e da antropologia.

Para Foucault, este presentismo não refletido é cego de nascença; é conseqüência do lugar ocupado pelo pensamento histórico e antropológico na episteme moderna. Em *As Palavras e as Coisas*, o autor mostrou que a mutação na "rede arqueológica" que articula nosso pensamento, na passagem do século XIX, tornou possível a constituição do homem como objeto de ciência. O papel assumido pela história como modo de ser das empiricidades, figura a partir da qual elas são afirmadas, dispostas e repartidas no espaço do saber (PC:287), foi correlata de uma abertura na episteme que colocou o homem na posição ambígua de sujeito que conhece o objeto possível de conhecimento (PC:414-36). As sucessões cronológicas estabelecem doravante tanto o modo de ser do homem como o modo de conhecer humano. O tempo de sua existência impede que seja contemporâneo de seu ser.

178

> *"Assim, descobrindo a finitude na interrogação da origem, o pensamento moderno encerra o grande quadrilátero que começou a desenhar quando toda a episteme ocidental se desfez no fim do século XVIII: o nexo das positividades com a finitude, a duplicação do empírico no transcendental, a relação perpétua do cogito com o impensado, o distanciamento e o retorno da origem definem para nós o modo de ser do homem." (PC: 436)*

A partir desse momento, a história transformou-se naquilo que arranja um lugar para o homem entre os termos dessas relações. O homem ocupa seu espaço intermediário. Pois ele só se oferece à história mediante a sobreposição da história dos seres vivos, da história das coisas e da história das palavras; mas estas só tem história porque quem fala na linguagem, trabalha na produção e vive na natureza é o homem. Consequentemente, nada impede que a história se detenha sob suas formas acabadas e prossiga uma marcha que aponta para os confins do tempo, onde há de se revelar a verdade antropológica do homem. Porém, enquanto não hipotecamos o pensamento na esperança, apresenta-se ao homem a tarefa de resgatar sua identidade, examinando tudo o que pertence ao tempo, tudo o que nele se formou, tudo que nele se abriga e escoa, na medida em que retornando no tempo talvez possa desenhar o perfil de sua verdade.

Por causa disso, o conhecimento histórico, como as demais ciências humanas, está permanentemente ligado a uma ética ou uma política. A disposição do homem na episteme pres-

creve ao pensamento a tarefa de encontrar, através da articulação da experiência humana com a natureza, com o passado sedimentado nas culturas, com a história, o homem na sua identidade, a verdade da história e o ser naquilo que ele é. "O pensamento contemporâneo avança nesta direção em que o outro deve se tornar o mesmo que ele." (PC:427)

A verdade da história é o homem. É o homem, constituido pelo empírico e o transcendental, que constitui a distância através do qual o mesmo se revela (Flynn, 1979: 237). Por isso, reservou-se à história a defesa do pensamento humanista, a condição de abrigo privilegiado da atividade soberana do homem, o papel de investigação capaz de fazer da razão o telos da humanidade. A reflexão histórica é o lugar de repouso da certeza porvir, da reconciliação; o lugar onde a analítica da experiência do homem adormeceu o pensamento.

Para Foucault, livrar a história das amarras desse pensamento não é senão parte do salto decisivo para um novo modo de pensar. É preciso romper com a circularidade dessa reflexão que se desdobra para encontrar em si mesmo o seu próprio apoio (PC:444); "interrogar de novo os limites do pensamento e assim reatar com o projeto de uma crítica geral da razão" (PC:445). Esse passo, que chama pela pergunta se realmente o homem existe, não é dado por inteiro em *As Palavras e as Coisas*, embora o livro o encaminhe, como todas as demais pesquisas arqueológicas. O gesto é dado pela genealogia, mas pelo mesmo caminho, valendo-se da "perpétua relação crítica" que se estabelece entre a história e as ciências humanas e a

filosofia (PC:483).

De fato, segundo Foucault, é preciso despertar do sono antropológico porque seus sonhos se apoiam e retiram matéria-prima duma humanidade submetida a complexos regimes de poder. "O homem de que nos falam e que nos convidam a libertar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma 'alma' o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo." (VP:31) A partir dessa noção de 'alma' valorizaram-se as reivindicações morais do humanismo, mas é tolice nos enganarmos. Ela é o ponto de passagem de uma série de relações de poder, a engrenagem pela qual elas dão lugar desde os valores humanos que consideramos mais caros — como a vida — às figuras antropológicas celebradas pela filosofia e as ciências humanas. Como acentua o autor:

> *"Se elas puderam se formar e provocar na episteme todos os efeitos de profunda alteração que conhecemos é porque foram levadas por uma modalidade específica e nova de poder; uma certa política do corpo, uma certa maneira de tornar útil e dócil a acumulação dos homens."* (VP:266)

As epistemes estão vinculadas a regimes de poder. No quadro das pesquisas genealógicas, elas foram redefinidas como dispositivos estratégicos que se apóiam em relações de poder, permitindo a produção regular da partilha entre enunciados verdadeiros e falsos no seu campo de exercício (MP:246-7). Por isso, a constituição de uma história crítica passa necessariamente por um assalto ao regime de verdade da historio-

grafia tradicional, resguardada numa versão humanista e racional da história. Noutros termos,a crítica da história passa por sua denúncia como instrumento de poder, mas em compensação a história só assume um caráter de crítica do presente quando reconhece sua inserção nas lutas da atualidade.

Portanto, convém salientar que um pensamento histórico que rasura a pergunta pelo homem,faz do sujeito uma função de práticas discursivas anônimas e produto de complexos regimes de poder-saber, não escapa inteiramente à episteme moderna; pertence àquele espaço onde ela "está a dissociar-se sob os nossos olhos, porquanto começamos a reconhecer nela, de um modo crítico, tanto o esquecimento da abertura que a tornou possível como o obstáculo que se opõe obstinadamente a um pensamento próximo." (PC:445) Ele não se subtrai ao regime de poder que toma apoio na episteme; ao contrário, encontra nele suas condições de possibilidade.

Em Foucault, não existe o paradoxo apontado por Dreyfus e Rabinow segundo o qual não se sabe como Foucault pode estar ao mesmo tempo dentro (como objeto) e fora (como crítico) da modernidade que avalia (1983:203), na medida em que sua obra não encontra base exatamente na analítica interpretativa postulada pelos autores, mas, como tentamos mostrar no capítulo anterior, numa filosofia da história. Essa prevê a resistência ao exercício do poder, que erige em matriz de transformação da história, e concebe um lugar às práticas de si, que não excluem, na sua tematização como retorno sobre si de uma estratégia barrada por uma resistência, a possibilidade

de elaborar um saber crítico sobre o poder. No paradigma foucauldiano, a auto-reflexão, que funda o pensamento crítico, não consiste numa disposição inerente ao processo de formação da espécie, nem muito menos no movimento de reapropriação que o espírito faz sobre si, mas uma prática historicamente datada, que encontrou suas condições de possibilidade nas mutações das relações de poder verificadas na viragem do século XVIII (Cf. capítulo I, pp. 46-7). Embora Foucault não tenha chegado a se manifestar abertamente quanto a esse ponto, é lícito afirmar que ele se coaduna com o curso de sua obra tardia. E talvez mais. Porque se descobre com Foucault num quadro histórico dado de modo transcendental, essa auto-reflexão é forçada a concluir que contém em si o interesse não exatamente da emancipação, mas da desconstrução das relações de poder vigentes.

Dreyfus e Rabinow estão corretos quando afirmam que os trabalhos de Foucault contém uma dimensão reflexiva que desenvolve o *insight* hermenêutico de que o investigador está sempre situado historicamente e deve compreender o sentido das práticas nas quais está inserido do seu interior. Todavia, convém não perder de vista que esse insight se suplementa numa filosofia da história, onde as relações de poder ocupam o lugar da subjetividade transcendental.

O programa de pesquisas históricas de Foucault opera no "ponto de retrocesso" da episteme moderna, o limite além do qual ela não pode avançar (PC:327); conseqüentemente, ele finca suas raízes nos pontos de resistência e fuga das rela-

ções de poder nas quais ele se sustenta. A genealogia situa-se no centro de uma reversão de forças; é um contrapoder. Não pretende confortar o destinatário com o estabelecimento de uma nova tradição, mas mostrar as cesuras e partilhas que percorrem essa tradição, mostrar a historicidade contingente de nossa atualidade, desestabilizar nossa experiência e restabelecer nossa capacidade de ação histórica. Por esta razão, ela consiste num trabalho de desconstrução do regime de poder-saber vigente, que retoma a função crítica do conhecimento histórico na episteme moderna, mas retoma-a para afirmar todos os perigos que ela tenta conjurar. Pois enquanto o pensamento histórico ortodoxo avança naquela direção em que o outro do homem deve se tornar o mesmo que ele, o projeto arqueogenealógico detém-se naquilo que "ligando-o a cronologias múltiplas, entrecruzadas, muitas vezes irredutíveis umas às outras, o dispersa através do tempo e o fixa, tal uma estrela, no meio da duração das coisas."(PC:431) Pretende gerar efeitos de contrapoder nos complexos de poder-saber vigentes, efeitos desagregadores em nossos gestos e pensamentos, mostrando a contigência histórica de nossos pensamentos e ações.

A arqueologia do saber situava suas próprias pesquisas no elemento do arquivo: sistema geral de formação e transformação dos discursos na história (AS:162-3). Isto é, um tipo de constante trans-histórica responsável pela ligação entre o passado e o presente (Megill, 1979:485). Por causa disso, era incapaz de evitar sua caracterização como discurso sobre os discursos, não se interrogava seriamente sobre o lugar de onde fala o novo arquivista, que só a distância produzida

pelo fluxo eterno do tempo permitiria apreender. O equacionamento do problema foi dado pela genealogia: o arquivo é um sistema de regras desprovido de sentido essencial; depende do jogo de estratégias que se investe nele. Ele não é senão a face loquaz da dispersão de relações de poder que tece a trama da história (Cf. MP:26).

Portanto, quem comanda a produção do conhecimento histórico é uma autêntica vontade de poder. O historiador do presente que conta a história da articulação dos regimes de poder com os sistemas de saber no mundo contemporâneo faz parte da história que relata. Em outras palavras, o modo de ser da história postulado por sua filosofia faz um retorno sobre essa filosofia mesma e assim lhe oferece a possibilidade de fazer, no seu movimento de conhecimento, a autocrítica de sua prática. O programa de pesquisa foucauldiano é tornado possível pela história que a genealogia estuda.*

---

*)Essa epistemologia implica uma série de conseqüências no que tange à objetividade do conhecimento histórico. Restabelece, com argumentos empíricos, uma forma de relativismo histórico, na medida em que - nietzscheanamente - vincula o passado aos regimes de poder-saber ativos no presente."O que é a história enquanto nela se produz incessantemente a divisão entre o verdadeiro e o falso?" (IP:71) Talvez não fosse paradoxal afirmar que nesse ceticismo se encontra o mecanismo de autodestruição da filosofia da história de Foucault. Não obstante, basta salientar aqui que esse historicismo depende da aceitação ou não das teses filosóficas da primazia do pensamento sobre o ser e da impossibilidade de aceder ao conhecimento objetivo. Além disso, como diz Vicente Descombes, Foucault não argumenta, nem deixa claro, se a história verifica suas teses filosóficas ou se as teses filosóficas justificam a exposição histórica. E mesmo que o fizesse não poderia decidir a questão, pois se a história corrobora a tese filosófica, é possível que os fatos que utiliza corroborem outras hipóteses; e, se a filosofia justifica a narração, é possível que outras teses dêem conta dos mesmos fatos (Descombes, 1980:136-7).

4.2 - HISTÓRIA E AUTO-REFLEXÃO

Fazer história é uma prática. Ela se enraíza na praxis social onde se faz a história, não pode ser dissociada das práticas econômicas, políticas e culturais que reproduzem e transformam a sociedade. Pensamento histórico e ação política são as duas faces do modo de ser da praxis contemporânea. Há um laço indissociável entre conhecimento e ação nos estudos históricos.

O conhecimento histórico remete sempre a nosso pensamento como atores da história. O estudo retroativo do passado humano tem sempre um conteúdo prospectivo: agrega a nossa subjetividade princípio diretores para a ação social, serve de guia hermenêutico para nossa praxis no processo histórico em curso. Todavia, esse conteúdo não pertence inteiramente à história narrada, mas à concepção geral de história que subsume os horizontes de expectativa do ponto de partida histórico-hermenêutico do historiador. Os estudos históricos são parte da praxis política que modela nossa atualidade e futuro; vale dizer, são comandados por um interesse prático.

O projeto foucauldiano de análise histórico-filosófica da modernidade não foge à regra. Para Foucault: "A política é imanente à história, a história indispensável à política" (DP:160). A história que o historiador do presente relata rebate sobre sua obra mesma, através de uma reflexão que ele faz sobre seu papel nela. A exemplo da *Neue SozialGeschchite*, ela está presente em seus trabalhos como dimensão auto-reflexiva; mas, ao contrário daquela, sob forma negativa,

186

de modo não só a impedir que seus conteúdos prospectivos, confiados integralmente à ação prática dos interessados, possam legitimar uma política positiva na atualidade, mas coloquem questões que essa deveria responder.

Para Foucault, o intelectual não pode mais exercer o papel de formador da consciência, de dizer a verdade e modelar a vontade dos outros, que tem assumido há 150 anos. O exame retrospectivo das relações entre poder e saber em nossa sociedade mostrou que nossa ação e pensamento estão vinculados a uma razão cujas pretensões de validade universal e esclarecimento se apoiam em mecanismos de poder, e vice-versa, cuja história carrega consigo uma série de dogmatismos, sujeições e despotismos. Conseqüentemente, coloca sob suspeita os porta-vozes de um pensamento que, desde o fundo do século XIX, se obstina em ver na atualidade a epifania da razão triunfante e o destino histórico-transcendental do ocidente. Na verdade, obriga reformular seu estatuto.

> *"O papel de um intelectual não é dizer aos outros o que fazer. Com que direito ele o faria? Lembrem-se de todas as profecias promessas, injunções e programas que os intelectuais puderam formular no decorrer dos dois últimos séculos e dos quais se viu agora os efeitos."* (D:83)

O advento da modernidade colocou o pensamento na condição de não se manifestar senão nos traços que ele reconhece e impõe à atualidade, como vimos no primeiro capítulo. O sujeito, tornado auto-referente de toda experiência possível assume a tarefa por definição infinita de reapropriação de sua

verdade no curso da história que ele próprio faz. Nesse contexto, o intelectual assume a tarefa de pensar o universal, fornecer a consciência do tempo presente, responder à pergunta pelo que nós somos e o que é a nossa atualidade enquanto campo de exercício de nossa racionalidade e poder. A episteme prescreve ao sujeito finito a tarefa infinita de reassenhorear-se de seu próprio ser e verdade. Assim, não surpreende que o papel de formar a consciência do tempo confiado aos intelectuais tenha se revelado cúmplice dos desatinos vividos pela modernidade. Como nota Foucault:

> *"Para o pensamento moderno, não há moral possível, porque desde o século XIX, o pensamento já 'saiu' de si, do seu ser próprio, já não é mais teoria; desde que pensa, o pensamento fere ou reconcilia, aproxima ou afasta; não pode coibir-se de libertar e subjugar. Antes mesmo de prescrever, de esboçar um futuro, de dizer o que cumpre fazer, antes mesmo de exortar ou apenas de alertar, o pensamento, a nível de sua existência, desde a sua forma mais matinal, é em si ação - um ato perigoso."* (PC:227)

O programa de pesquisa que relata a história dos regimes de saber que recobrem e se imbricam em sistemas de poder não se furta a esse solo. Seu próprio discurso é uma forma de poder, não pode escapar de sua rede, está cerrado hermeticamente em seus horizontes. Por isso, não pode ter um conteúdo prospectivo, na medida em que aquele que descobre nas relações de poder o substrato da história o faz justamente sob suas condições. Em Foucault, o saber histórico é um instrumento de análise puramente negativo do social-histórico. A-

liás, é essa postura que lhe confere, como vimos, o caráter cruel. Não há nenhuma *razão* para o engajamento em favor dos doentes, dos loucos, dos prisioneiros, do proletariado, pois esse engajamento, na medida em que teria assim de estabelecer alguma norma positiva, não seria senão uma via privilegiada de recondução dos dispositivos de poder contra os quais se coloca.

As histórias que o historiador do presente conta são, quer pelo seu conteúdo, quer pelo seu ponto de vista, histórias sem razão. Seu gesto é um gesto apenas de resistência ao exercício do poder, visa só elaborar um saber estratégico capaz de apontar as linhas de fuga dos mecanismos de sujeição que nos vitimam na atualidade, tomando como base a idéia de que a afirmação dos corpos e da vida, na multiplicidade sem verdade de suas manifestações, é incompatível com a história, a suspeita, assinalada por Putnam, de que nossa história é um tipo de loucura. Assim, para o historiador do presente, o futuro é inominável. "Imaginar um sistema ou futuro é participar do sistema presente do qual queremos escapar" (PBM:41). A história é reconstruída apenas para ser negada.

> *"A crítica não tem porque ser a premissa de um raciocínio que terminaria dizendo: é isso que tens de fazer. Deve ser um instrumento para os que lutam, resistem e não suportam mais o que existe."* (IP:76)

O papel do intelectual não é dizer aos outros o que cumpre fazer. Trata-se ao contrário, de fazer, consoante sua visão de história, com que certos discursos se tornem perigo-

sos, certas práticas duvidosas, fazer com que surja a exigência de transformar nosso pensamento e ação.Exatamente por isso, o pensamento que coloca a pergunta pelo nosso presente no primeiro plano tem de ser hoje um pensamento historiador. Em Foucault, *essa é uma relação necessária*; o pensamento assume necessariamente a forma de um pensamento historiador. É a única forma pela qual ele pode neutralizar os efeitos de poder que o saber engendra, evitar os conteúdos positivos que restabelecem os sistemas de dominação, colocar em cheque o regime de verdade vigente. Na medida em que o saber produz efeitos de dominação, as filosofias positivas só podem favorecer o despotismo, o saber precisa ser histórico, retroativo. Mas isto, só quando rompe com o conceito de história herdado pela tradição, assentado na noção de continuidade e retira da historiografia seu caráter prospectivo. Em outros termos, apresenta-se aqui a idéia de Nietzsche segundo a qual "a história, em seu conjunto, é a ciência das diferentes culturas, é dizer, a ciência dos remédios, mas não uma terapia" (Humano, Demasiadamente Humano II, § 613).

Assim, por um lado, o recurso à descontinuidade tem também um aspecto prático na historiografia foucauldiana: é um expediente para evitar a legitimação do presente, uma maneira de impedir que ele encontre sua razão de ser na necessidade histórica. Por outro, para neutralizar qualquer possibilidade prospectiva, o autor resgata a filosofia da história. A única forma de satisfazer seu projeto de elaborar um saber estratégico é repor sua teoria no plano de um discurso ao mes-

mo tempo empírico e transcendental, capaz de dar conta da diversidade dos fenômenos históricos, mas vedar o esboço de um sentido ou verdade neles.

De fato, Foucault combina de maneira paradoxal uma autocompreensão crítica com relação ao processo no qual se insere com uma concepção da história dogmática — se considerarmos com esse termo o discurso que faz abstração do caráter finito de todas as suas categorias e rejeita o caráter variável de seus próprios horizontes; isto é, julga que sua perspectiva constitui o veredito final sobre a natureza do histórico — na medida em que as relações de poder são a possibilidade para que haja história. Porém, ao mesmo tempo, isso não significa que seu discurso suprima o caráter aberto e incerto do processo histórico, pois o estatuto transcendental das relações de poder impede a hipostatização de suas transformações concretas conforme determinado sentido ou numa configuração que representasse seu fim; elas variam conforme a prática histórica dos homens.

Em suma, o autor elabora um saber que escapa a uma autocompreensão objetivista e se impede de dirigir dogmaticamente a ação social, adquirindo um caráter crítico — certamente perverso — quando aponta os seus limites, e prático, quando fornece uma pauta negativa de conduta diante do processo em curso, desencadeando um processo reflexivo capaz de modificar a forma de nossa dependência às condições de partida desse saber e permitir a fuga do sujeito do foco de poder em questão.

Foucault continua vinculado à episteme moderna. Em *As Palavras e as Coisas*, ele mostrou o papel central da analítica da finitude no quadrilátero antropológico e na fundamentação das ciências humanas em torno do ser no mundo do homem. Afinal, ela procura articular a história de uma cultura com o sentido investido nas obras dadas à experiência vivida. Foucault apenas substitui essa fundamentação no ser do homem pelo modo de ser da história. A relação inseparável do homem com a história não passa pelo seu modo de ser voltado ao tempo, mas ao eterno retorno das relações de poder como modo de ser da história na qual o homem está jogado.

Por isso, o conceito de história não desempenha aqui apenas o papel de princípio regulador da pesquisa historiográfica e da prática histórica, reconhecido pelo pensamento epistemológico contemporâneo, mas também, como na Escola de Frankfurt, daquilo que Foucault chamou de princípio crítico para a atitude que suas pesquisas engendram diante da atualidade, cujo objetivo é garantir a nossa liberdade como prática, a prática da liberdade.

A política de Foucault é uma política que não ousa revelar seu nome, que se quer secreta, se apóia no silêncio da práxis. Toda situação histórica é estratégica, o retrato de uma dispersão de relações de poder. O saber é parte dela, desempenha um papel no seu desenvolvimento, mas não é o agente da tomada de consciência dos problemas que a dominação investida nela promove. A contestação é física, se apóia no corpo e sua vitalidade, no que ele diz e faz; e os únicos que

podem assumir essa tarefa são aqueles que aceitam arriscar a vida para fazê-lo.

O papel do intelectual é apenas fornecer os pontos de vista e os instrumentos de análise da situação; são as lutas que se desenvolvem nela que encontrarão as possibilidades de resolver as problematizações que ele ilumina e dimensiona. Não é através de projetos alternativos que o superamos. Foucault adota à letra a idéia de Burckhardt de que "através da luta apenas, em todos os tempos e em todas as questões da história mundial, a espécie humana toma consciência do que ela realmente quer e o que ela pode realmente conseguir" (Reflexões sobre a História:277), e, portanto, as condições positivas para a superação de uma problematização existente não podem ser dadas *a priori*, se desenham no desenrolar dos confrontos (Cf. DP:110). Essa perspectiva é particularmente explicita na referência que o autor faz ao futuro do sistema penitenciário em *L'Impossible Prison*:

> *"Se as prisões, os mecanismos punitivos, chegaram a se transformar, não será porque tenha havido a introdução de um projeto de reforma na cabeça dos trabalhadores sociais; será quando os que tratam com esta realidade, todos eles, tenham se enfrentado entre si e com eles mesmos, tenham se chocado com vias sem saída, confusões, impossibilidades, tenham atravessado conflitos e enfrentamentos, quando a crítica tenha intervido no real, e não quando os reformadores realizarem suas idéias." (IP:76)*

A história apresenta um processo sem fim de lutas em

torno de complexos de poder-saber. Por isso, não podemos fazer apelo a nenhuma norma ou referência, nenhuma das razões invocadas para resistir ao exercício do poder soam melhores que as anteriores ou expressam a derradeira verdade. Os limites são, em última instância, físicos.

> *"De fato, sempre pode haver um certo número de projetos cujo fim é modificar certas coerções, atenuá-las ou mesmo aboli-las, mas nenhum deles pode, simplesmente por sua natureza, assegurar que as pessoas adquirirão automaticamente a liberdade, que ela vai ser estabelecida pelo próprio projeto. A liberdade do homem jamais é assegurada pelas instituições e leis que têm por finalidade garanti-las."* (FR:245)

Não podemos dissociar esses projetos e as instituições nas quais eles se materializam das relações sociais — atravessadas por mecanismos de poder — que fornecem suas condições, sob pena de hipostasiar a contra-estratégia de onde provém e a prática da liberdade que ela pode conter num horizonte fixo (FR:246).

De resto, é preciso considerar que todos os processos de luta se revestem da forma de reformas estratégicas nas relações de poder. Isto é, não são senão o primeiro passo para o aparecimento de novas sujeições, novas problematizações e novas lutas contra o poder. Em vista disso, é preciso ter uma nova posição sobre os confrontos que atravessam a sociedade. A alternativa entre reforma e revolução é uma alternativa mal posta. Segundo Foucault, não se pode simplificar a praxis política dizendo: "consolidais o sistema na me-

dida em que o contestais; na medida em que permaneceis nele" (DP:71).

Essas teses consideram a história do ponto de vista moral, submetem-na a nosso discurso e nossa vontade, vivem da esperança no juízo final. É preciso abandonar essa lógica do tudo ou nada, as noções de crise e solução, o profetismo na emancipação porvir. Temos de analisar a história através do exame de seus funcionamentos estratégicos, através das lutas que rompem com os mecanismos estabelecidos (RIT:34). Toda ação social, "a partir do momento em que se impõe pela força, pela luta coletiva, pelo enfrentamento político, não se trata de uma reforma, é uma vitória" (DP:70).

Em termos políticos, isso significa que precisamos ter uma atitude experimental, capaz de permitir a avaliação a cada momento daquilo que propomos e fazemos, diante de nossa atualidade. Só assim podemos "dar um novo ímpeto, tão largo e distante quanto possível, à obra indefinida da liberdade" (FR: 46). Pois a liberdade não remete a uma determinada disposição das relações sociais, mas a uma possibilidade intrínseca às relações de poder, que como tal só existe quando é exercida por aqueles que se encontram em estado de sujeição. Ela é uma prática (FR:245).

Nesse contexto, o intelectual tem um papel preciso: desconstruir as relações de poder vigentes problematizando a atualidade. Ele não pode mais tomar apoio na razão ocidental e as tarefas que ela confiou aos intelectuais. Na medida em que o regime de poder em vigor toma apoio nele, mas ao mesmo

tempo não conseguimos nos projetar para seu exterior, cumpre submetê-la à desconstrução, através de uma análise necessariamente histórica. A conseqüência da interpretação histórica da existência feita pelo homem moderno é o niilismo. Meditando sobre essa interpretação, da qual seu pensamento é resultado, Foucault entendeu a situação gerada por essa história e empreendeu uma virada, em pleno andamento em seus últimos estudos, no sentido de atacar a questão do tempo presente reformulando os termos de nossa problematização com ele.

Foucault procurou nos libertar de uma certa idéia de história e conseqüentemente de uma certa concepção de política, emancipar-nos da idéia de emancipação no porvir, sepultar o humanismo prostituidor de pensamento para afirmar nosso direito de responder ativamente ao tempo presente.

> *"Por um lado, nós devemos ter a modéstia de dizer a nós mesmos que o tempo em que vivemos não constitui o único, fundamental e decisivo ponto da história em que tudo tem de acontecer ou recomeçar. Por outro, também temos de ter a modéstia de dizer que - apesar da falta dessa solenidade - o tempo em que vivemos é muito interessante; que ele precisa ser analisado e ultrapassado; e que nós faríamos muito bem se perguntássemos 'qual é a natureza do nosso presente?'" (SS:206)*

Segundo Nietzsche, é possível distinguir dois tipos de posicionamento diante da história: o posicionamento dos homens históricos e o posicionamento dos homens supra-históricos. Ambos possuem em comum o fato de dizer *não* à atualidade. Para os segundos, o passado e o presente são uma única e mes-

ma coisa; apesar da sua diversidade permanentemente renovada, reconhecem neles a onipresença de uma estrutura estável de valor invariável. Logo, por teram visto a cegueira e a injustiça das ações humanas, o espetáculo de falsidade, grosseria, desumanidade, absurdo e violência que o tempo nos impõe, perdem o desejo de continuar a viver e de participar da história. Para os primeiros, o sentido da existência se revela não no presente, mas no curso do futuro; o espetáculo do passado impele-os para frente, acende a esperança de que os próximos anos terão de ser melhores, a diversidade que o presente apresenta com relação às outras épocas é uma promessa de felicidade futura.

Contra os espíritos históricos, Nietzsche opõe o não dos homens supra-históricos: o que os anos do futuro poderiam nos ensinar que os anos passados não ensinaram; contra os espíritos supra-históricos, o não dos homens históricos: o mundo está completo e atinge a cada instante seu objetivo, mas o faz numa corrente de vida nova e poderosa, que se afirma contra o passado. Vale dizer, Nietzsche diz *sim* àquilo que confere ao devir um caráter de eternidade, mas ciente de que sempre temos algo a fazer, pois a cada instante se decide em nossa finitude toda essa eternidade. Noutras palavras, diz sim ao retorno da história como afirmação da vida, toma o ponto de vista do homem super-histórico.

Foucault retomou esse ponto de vista como base duma nova forma de ação social, idéia colocada à disposição de todos os que, arcando com seu fardo, tiveram o interesse de a-

firmar os direitos da vida no tempo presente, certos contudo de que suas vozes não expressam a última verdade da história (Cf. UR:8).

CONCLUSÃO: O FARDO DA HISTÓRIA

Ao término desse estudo, cumpre fazer uma avaliação crítico-hermenêutica do programa de pesquisa de Foucault. A reconstrução do processo histórico não pode ser vista apenas pelo lado teórico, pois contém sempre uma dimensão prática, que remete à nossa condição de atores da história. Os trabalhos de Foucault não são história *tout court*, nem filosofia da história, situam-se num espaço intermediário entre essas duas disciplinas, são reflexões sobre a história. Com base na análise de alguns problemas-chave da modernidade, em períodos determinados de sua gênese, o autor converteu as relações de poder em paradigma da história como um todo, na medida em que se considera ela como espaço de manifestação vital dos homens.

Para Foucault, a pergunta pelo nosso presente define uma das principais linhas de reflexão da história do pensamento contemporâneo. "O que acontece atualmente e o que somos nós, nós que talvez não sejamos nada mais e nada além daquilo que acontece atualmente?" (MP:239). O pensamento não se dedica apenas a proclamar verdades para todos, não serve apenas de consciência da época: Desde Kant, mas sobretudo de Nietzs-

che, colocou-se ao pensamento a tarefa de diagnosticar o presente, através de um trabalho de escavação do solo no qual se assenta nosso pensamento e ação. A questão da atualidade e do campo de experiências atravessa a *episteme* moderna de ponta a ponta.

> *"Nietzsche descobriu que a atividade peculiar da filosofia era diagnosticar o presente: o que somos hoje? O que é este hoje que estamos vivendo?" (Entrevista a Igor Caruso, 1967:81-2)*

Escrevendo alguns capítulos da história do presente, Foucault inseriu seu trabalho nessa linha de reflexão, investigou a atualidade na sua densidade histórica, reconstituindo a trama das relações de poder que modela nossas ações, o regime de saber no qual enunciamos a verdade e o trabalho de pensamento através do qual nos constituímos como sujeitos. Através da análise histórica de certas práticas sociais, ele promoveu um estudo filosófico da modernidade, fez a diagnose geral do que a sociedade contemporânea contém. Enfim, examinou uma série de problemas capazes de nos darem uma nova experiência da história e de nosso lugar nela.

Nesse sentido, o programa de pesquisa foucauldiano constitui uma resposta original aos problemas do presente, na medida em que a reflexão sobre estes problemas faz um desvio pelo passado, procura colocar-se fora da cultura a que pertence não para reduzir seus valores, mas ver como ela pôde se constituir, assume a forma de um estudo retroativo desse presente, fala daquele espaço que se inquieta sob nossos passos e abala nosso pensamento. Os estudos históricos não concernem

200

apenas ao passado. Toda história é escrita retrospectivamente, do ponto de vista do presente. As chaves de interpretação aplicadas pelo historiador aos seus temas de estudo não pertencem à história narrada, mas sim às condições sociais que serviram de ponto de partida da pesquisa, fixaram os assuntos de investigação, estabeleceram o sistema de referência narrativo do historiador e definiram sua concepção de história (De Derteau, 1976).

Os estudos históricos constituem uma forma de antecipação retrospectiva das tomadas de posição e expectativas que a praxis social gera na reflexão de um grupo, classe ou fração de classe social a respeito de sua época; traduzem as concepções que esses sujeitos sociais mantém com seu próprio tempo para a forma de conhecimento do passado e saber histórico. Nossa visão do processo social em curso provém de um exame do decurso histórico na sua generalidade, guiado por um interesse prático no futuro.

A obra foucauldiana não é exceção. A história do presente é extemporânea apenas em intenção. Na verdade, vale em si mesma para o diagnóstico de nossa atualidade e das relações que essa atualidade entretém com o pensamento histórico. Afinal, o êxito dos estudos de Foucault indica bem a comunidade dos horizontes hermenêuticos do autor com aqueles visualizandos pela *inteligentzia*; e por isso não podem ser compreendidas sem uma análise das contradições históricas da sociedade contemporânea e seus reflexos nas camadas intelectuais.

Com efeito, os estudos históricos de Foucault se in-

serem nos prolongamentos pós-modernos daquela linha de pensamento na qual a história, inicialmente pensada com a categoria de progresso, acabou submetendo-se ao ponto de vista da crítica e da decadência. Na sua análise do saber histórico e da reflexão sobre a história no século XIX, Hayden White mostrou que a história como modo de ser e forma de conhecimento tem se tornado um peso para o pensamento contemporâneo. Desde o final do século XIX, tem se verificado um movimento combinado pelo qual um progressivo niilismo tem se apoderado das teorias da história e a prática dos estudos históricos cultivado um ceticismo crescente. A partir dessa época, o otimismo reinante relativamente à existência de um sentido uniforme e cognoscível da história passou a receber uma série de golpes, que não foi desencadeada por uma revisão do passado, mas por uma crítica do presente (White, 1966).

Para White, Nietzsche assinala sem dúvida o ponto de partida dessa reflexão — embora essa reversão de expectativas já se encontre na obra do historiador Jacob Burkhardt. Na II Extemporânea, o filósofo sustentou que a supremacia da história na cultura ao longo do século XIX provocou uma degenerescência do "sentido histórico" da sociedade, esterilizou as forças vivas do presente, modelando uma cultura dependente exclusivamente de seu passado. O historicismo promoveu uma hipertrofia da contemplação do passado e uma submissão da vontade criadora de viver ao movimento da história. O homem aprende apenas a resignação, testemunha o fracasso de todos os projetos humanos e acumula a experiência de morte e destrui-

ção de culturas internas. A vida abandona aquilo que dá vontade de viver pelo que se limita a reproduzir a vida já vivida anteriormente. O saber histórico torna-se um fardo.

No correr do século XX, essa linha de reflexão tem se acentuado, constituindo o que se convencionou chamar, a partir do clássico de Karl Heussi, a *crise do historicismo*, da qual ainda não nos libertamos. A eclosão da I Guerra Mundial, as catástrofes econômico-sociais que lhe seguiram, a ascenção do totalitarismo, o holocauto e o extermínio de milhares de seres humanos em Hiroshima destruíram a crença na idéia de progresso que pautou o pensamento histórico durante dois séculos. As filosofias da história foram acusadas de responsabilidade pelo acontecido, e gradativamente a reflexão sobre a história foi tomada por um pessimismo crescente, cujo exemplo mais notável continuam sendo as teses de Walter Benjamim.

Por outro lado, as tentativas epistemológicas de reformular os fundamentos do saber histórico e resolver os problemas suscitados por essas experiências não tiveram efeitos positivos. As filosofias críticas da história, baseadas numa concepção cientificista do saber, revelaram-se destrutivas em seu desempenho. Procederam à liquidação da idéia de história como totalidade e solaparam as bases da prática dos estudos históricos. Em resumo, o desenvolvimento interno e externo das antinomias do historicismo provocou uma reformulação epistemológica dos estudos históricos que impôs uma crítica permanente ao saber histórico.

A obra histórica de Foucault corresponde a II etapa da chamada crise do historicismo, que se superpôs à primeira a partir da década de 50, com a denúncia do estalinismo e a crise do marxismo que lhe seguiu.

Segundo os pensadores marxistas, a crise do historicismo não era senão um aspecto particular da crise geral do pensamento burguês no século XX. O acirramento das contradições sociais, a emergência das massas no palco da história e a tomada de consciência dos povos sem história provocaram um recuo do pensamento historiador. O sentimento de impotência diante dos acontecimentos em curso se traduziram num tratamento crescente dos acontecimentos passados como incognoscíveis e irracionais. O desaparecimento da idéia de progresso histórico-social foi concomitante da recusa em conceber o processo social-histórico como desenvolvimento regido por leis. A "revolta contra a razão" toma conta não apenas das teorias do conhecimento histórico, vedando seu caráter científico e objetivo, mas da própria concepção dominante de história. "Para a consciência histórica contemporânea, a história não tem sentido e é trágica." (Kon, 1962:19)

Por outro lado, o ceticismo com o conhecimento representa uma denegação do materialismo histórico, não apenas como metodologia do passado da história, mas como instrumento de análise do presente sob o ponto de vista da história, como postulava Lukács. O anti-historicismo burguês é uma reação contra o marxismo e as conquistas do socialismo em todo o mundo, que indicam o caminho para a resolução dos problemas his-

tóricos que conduziram à crise do historicismo. Afinal, não é senão no socialismo que:

> *"A vida em sociedade, própria dos homens, que até se lhes apresentava como resultado da natureza e da história, torna-se um ato autêntico e livre. As forças estranhas e objetivas que até agora dominavam a história passam a estar sob o domínio dos homens. Não é senão agora que os homens farão a história com plena consciência, só a partir deste momento as causas sociais postas por eles em movimento terão, de maneira preponderante, numa medida cada vez maior, os efeitos por eles pretendidos." (Engels, Anti-Dühring: III,2)*

A história apresenta-nos um espetáculo dantesco de morte e de destruição, injustiça e irracionalidade, no qual a razão não passa de uma bela palavra. Porém, este espetáculo é um ardil da razão, esconde um processo dialético de progresso histórico-social, no fim do qual o homem estabelece sua verdade, dando fim à pré-história da humanidade.

A II etapa da crise do historicismo, da qual a obra de Foucault é sem dúvida o principal representante, resulta da demonstração de que o aspecto trágico e sem sentidoda história não é apenas um traço dominante do pensamento histórico burguês, mas também uma dimensão das conquistas do socialismo em todo mundo; de que o totalitarismo não é uma síndrome excepcional da civilização moderna, mas um regime de práticas coerente com nossa racionalidade histórica e política.

As promessas do marxismo tornaram-se palavras obtu-

sas com a revelação do verdadeiro alcance do terror estalinista, do gulag, do esmagamento da revolução húngara, da invasão da Tchecoslováquia e do Afeganistão, da repressão à classe trabalhadora na Polônia, do genocídio feito em nome do marxismo no Kampuchea. A revolução abriu a possibilidade de comprovar a filosofia da história; acabou não apenas refutando-a, mas também enterrando o derradeiro sujeito da história universal. O marxismo pretendia ser a solução da história; hoje é um de seus principais problemas. Chegou a hora de dizer adeus ao proletariado e mudar de revolução. Vivemos a última fase do desencantamento do mundo de que falava Weber.

No ocidente, o capitalismo tardio produziu uma complexificação da estrutura de classes que transformou o caráter das contradições sociais. Encontramo-nos numa sociedade em plena evolução rumo à gestão sistêmica do social, dominada pelos monopólios privados e estatais, pela necessidade de centralização política, pela programação econômica e o controle burocrático, pela chantagem nuclear e a manipulação da subjetividade — com relação a qual a pretensão de fundar uma ordem civil com base nas verdades da história é derrisória. 200 anos depois da Declaração dos Direitos do Homem, vivemos numa civilização na qual ainda é possível um regime como o do *apartheid* na Africa do Sul e os crimes monstruosos contra a pessoa são perpetrados à escala social, em nome do bem-público e da razão de estado. Há um sentimento difuso de que os princípios em prática na sociedade liberal tardia não coincidem com a idéia de liberdade, de que o estado, a burocracria e certas

instituições colonizam a vida cotidiana e conspiram permanentemente contra a pessoa.

Enfim, assistimos ao fim dos compromissos com os grandes princípios filosóficos legados pelo século XIX, reduzidos a meros simulacros, com os grandes projetos institucionais lastreados nas verdades da política, com a própria prática. O sonho de uma sociedade emancipada e transparente acabou. A história unia verdade e razão; a verdade não apareceu e a razão fracassou. É hora de gerir a barbárie e a alienação — para usar a expressão de Giannotti.

> *"Depois de tanto tempo, o mais tardar depois da metade deste último século, nós não sabemos mais quem nós somos enquanto pessoas, nem o que, enquanto pessoas, estamos destinados a ser." (Michael Theunissen, apud Sloterdijk, 1986:115)*

Nesse contexto, o programa de pesquisa foucauldiano representa o mais importante esforço da atualidade para responder aos problemas colocados à sociedade contemporânea com a falência da razão histórica. Seu projeto consiste aparentemente no derradeiro gesto do pensamento histórico em situar seus temas de estudo e reflexão numa moldura histórico-universal. Malgrado sua concepção negativa do processo social e recusa em admitir uma unidade no curso das ações humanas, ele se coloca contra as tendências antiquárias e impressionistas da historiografia contemporânea, elaboradas teoricamente na década de 70 por Paul Veyne, em *Como se Escreve a História.*

O pensamento histórico é um pensamento prático; a história é conhecimento referido à ação; saber que articula

conhecimento e interesse prático. O conhecimento histórico visa fundamentalmente a autocompreensão prática dos sujeitos sociais, estabelecer as condições intelectuais de sua inserção no sistema de ações em curso, através da compreensão do passado, estabelecer as condições do fazer social. Embora poucos o reconhecem, Foucault chegou a essa conclusão e a investiu em seu trabalho. Os estudos do autor são uma tentativa de responder à pergunta "quem somos nós, nós que estamos em excesso, neste tempo em que não acontece nada do que deveria acontecer?" (MP:240).

Na verdade, como toda historiografia, os estudos de Foucault pressupõem um consenso; no caso, o consenso dos que testemunham o fracasso dos sonhos de emancipação da espécie, mas se recusam a aderir à má infinitude do capital. As reflexões históricas do autor representam, de modo retrospectivo, as contradições geradas pelo fracasso da política estabelecida em definir nossa relação com o futuro e a vontade de reapropriação da capacidade histórica que caracteriza nossa época nas camadas intelectuais. Articulam numa mesma cena as antinomias do pensamento crítico do ponto de vista social com o pensamento tecnoburocrático triunfante, denunciando sua cumplicidade com o desatino ocidental.

Kant nos deu a lição de que, toda vez que estudamos o passado, optamos por um horizonte prático, apontamos um modo como os homens devem se comportar no futuro, invocamos uma vontade ativa no campo social. A obra foucauldiana não é exceção. Foucault resgatou sob a forma de história passada as

concepções sobre a história em curso que não só antecipam e guiam seus estudos, mas configuram o horizonte hermenêutico de certas camadas sociais. Através da leitura de seus estudos, aprendemos não apenas sobre o passado, mas igualmente sobre a autocompreensão que alguns de nós fazem de si e de sua relação com o presente, em suma: de nossa condição histórica, como momento de um processo comum tanto a um como ao outro.

Em Foucault, a crítica do presente é simultaneamente uma condenação da história; a crítica do poder uma denúncia da história (Crespi, 1979). Houve uma história dos heróis e dos grandes homens, depois uma história dos Estados e das sociedades; em seguida, uma história dos vencidos. A elas sucede hoje uma história das redes de poder que atravessam o pensamento e a atividade do homem, de sua resistência ao flagelo da história. Estamos diante de uma reversão de expectativas na qual a emancipação e o progresso cedem lugar ao niilismo e a resignação, o postulado de uma sociedade reencontrada consigo mesmo ou sem contradições se desintegra. Há um retorno da história sobre si mesma, uma troca de intriga que perlabora uma nova memória — que no caso é uma anti-memória — para um novo projeto — que é, no caso, um projeto calcado na sua própria falta, na ausência de um conceito capaz de distinguir entre relações sociais alienadas e não alienadas, incapaz de colocar-se no ponto de vista de um território não ocupado pelo poder.

Para o pensamento histórica moderno, oprogresso pretendia ser, ao mesmo tempo, a razão e a história. Todavia, a

idéia de progresso era profundamente ambígua. Trazia consigo, por um lado, o ideal de emancipação da espécie diante dos constrangimentos do mundo natural, das necessidades sociais e dos flagelos da história; mas, por outro, o desirato da dominação técnica da natureza, da liquidação dos preconceitos e ilusões humanas e da intervenção manipulatória no curso do processo histórico.

Foucault denunciou esse projeto em nome de tudo aquilo que a razão e o progresso recalcaram e excluíram ao longo da história, procurou resgatar todos os seus lapsos e atos falhos, apontado para as vítimas do progresso, para todos aqueles que recusamos levar em conta, que negligenciamos a expressão e recusamos ouvir, pensando estar de posse da razão, quando na verdade era sua positividade arrogante e perversa que nos tinha na mão: "A razão se reconhece como desdobrada e desapossada de si mesma; ela se acreditava sabia, é louca; acreditava saber, ignora; acreditava-se escorreita, delira" (DMP:88).

Revelou tudo aquilo que se ocultava sob o manto do humanismo racionalista, mostrou o lado inverso de sua trajetória histórica, iluminou a face escura das Luzes, a natureza arbitrária e cruel das partilhas que instituiram a razão e a verdade, a dimensão manipulatória das tecnologias que serviram para condicionar as pessoas ao curso do progresso e a obstinação com a verdade a que condenou nosso modo de subjetivação.

Para o pensamento histórico moderno, a razão era a

garantia do caráter emancipatório da atividade social, o espetáculo de morte e destruição da história universal era produto de um poder, mas tal poder não era estranho ao homem, pertencia ao elenco de suas faculdades em medida igual à razão. Foucault descobriu que esse poder que o dispersa e flagela é estranho ao homem — reside fora dele na serenidade e retorno de uma autêntica vontade de poder, trazendo assim fundamento empírico a tese de Burckhardt e Nietzsche de que o espetáculo de violências que a história universal apresenta não é um ardil da razão.

Para Foucault, as relações de poder são a condição de possibilidade da história. A filosofia da história tentava desesperadamente mostrar que o flagelo da história tinha sentido, constituía o tributo do processo de estabelecimento da razão. Foucault faz o encômio profundo da história diante da razão. A história escarnece da razão que o pensamento histórico e historiador tentou lhe dar. Não podemos mais imputar as desgraças da história ao subdesenvolvimento de certas etapas do progresso social e à falta de esclarecimento dos homens, como quer o liberalismo, nem à permanência das contradições sociais e à exploração econômica, como quer o marxismo, na medida em que se percebe agora que as liberdades do primeiro estão vinculadas ao estabelecimento de complexos de poder e as conquistas do segundo não são senão a face edulcorada da dominação. As relações de poder são o limite intransponível da história.

Como a filosofia negativa da história da Escola de

Frakfurt, a genealogia foucauldiana desacredita todos os pontos de vista que aspiram das orientação à ação prática. A reconstrução do processo histórico como processo extensivo de dispersão de relações de poder veda a proposição de qualquer projeto, pois é no interior desse processo que esse projeto teria de se enunciar e, portanto, não teríamos condições e critérios para definir seus efeitos no campo social. Por causa dessa postura, vários críticos, como Habermas, temsido levados a visualizar em Foucault não um crítico da modernidade, mas o observador cínico da ordem social, e outros, como Putnam, a ver em suas obras não uma fonte de saber, mas sim uma sátira da história.

Todavia, não são essas as únicas interpretações plausíveis da obra desse filósofo que se fez historiador e assim acabou aparecendo como "o arrogante detendor de uma 'sabedoria secreta' que reforça, mais que dissolve, as inquietudes de nossa atual existência social" (White, 1973:51). A historiografia foucauldiana contém uma dimensão reflexiva responsável pela tomada de consciência dela própria que a situa com relação ao seu passado e a seu futuro, pensa as operações que ela deve efetuar no interior de seu presente. O niilismo de Foucault é um niilismo ativo, carrega consigo uma dimensão prática ineludível, assentada no postulado de que "o trabalho de modificação de seu próprio pensamento e do pensamento dos outros se afigura como a razão de ser dos intelectuais." (D: 82).

Para Foucault, só um conceito extensivo de história

pode dar conta e servir de apoio a um pensamento preso ao modo de ser da história após a descoberta de que o processo civilizatório carrega consigo e reforça em seu percurso uma rede de poder sobre o corpo. A filosofia da história foucauldiana representa uma tentativa de desprender o pensamento e a subjetividade (ligados à atualidade por um processo histórico incompreensível sem as racionalidades práticas nas quais essa subjetividade e pensamento se fundamentam) do niilismo provocado pela descoberta de que essas racionalidades se baseiam em mecanismos de sujeição.

Em outras palavras, Foucault procurou libertar a humanidade da idéia teológica de que, fora dos horizontes de tragédia, horror e perigo em que vivemos, a sociedade e o homem reencontrados com suas verdades e sua razão viriam nos redimir, bastando para isso que soubéssemos cumprir os bons rituais ou assumissemos nossa responsabilidade histórica. Vale dizer, procurou nos ensinar uma nova visão da história; não tanto porque tenha afirmado descomedidamente o papel dos sistemas de poder dentro dela, mas basicamente porque nos tentou fazer ver que a vida não pode ser levada fora deles.

"A história universal não é o lugar da felicidade." A frase é de Hegel, mas bem vale para sintetizar o pensamento de Foucault (Cf. Entrevista a Igor Caruso, 1967:89). Foucault mostrou que a verdade profunda da história é a ausência de qualquer verdade. E, portanto, para que a história não seja insuportável, é preciso que saibamos disso. Isto é, para voltar a responder aos problemas da atualidade, é preciso viver

de outra maneira o tempo presente. Para restabelecer o homem como missão e tarefa é preciso reconhecer a morte do homem, para analisar o que está acontecendo agora e modificá-lo é preciso aceitar a radicalidade de nossa finitude na infinitude das relações de poder. Em suma, para viver o tempo presente é preciso se liberar da vertigem do esclarecimento e alcançar aquilo que Foucault chamava, na trilha de Burckhardt, a *maturidade*.

Com efeito, a maturidade significa em Foucault uma capacidade de analisar a história e experimentar a possibilidade de transgredí-la, responder ao chamamento de nosso tempo, ciente de que nos comprometemos com "potências diabólicas" que representam "o naufrágio de todas as nossas esperanças". A retirada da base para a afirmação de qualquer verdade na história exige de nós antes de tudo uma *ética* que permita adequar nossa vida e ação a essa verdade. Por isso, a maturidade é a condição dos "homens de gozo sem coração", mas que não se vangloriam "de ter subido a um cume ainda nunca atingido pela humanidade", de que fala Nietzsche.

Como assinalam Dreyfus e Rabinow, num contexto bastante semelhante:

> *"A maturidade, a época do homem, consiste numa tomada de posição que seria não apenas heróica, mas também que Foucault qualifica como irônica, diante da situação atual." (Dreyfus e Rabinow, 1986:867)*

Vale dizer, a maturidade é a condição do homem super-histórico, que evita a fundamentação da ação social e da pró-

pria reflexão em teorias de cunho universal, mas mantém ao mesmo tempo uma distância com relação à frivolidade de dançar à volta da sepultura de Deus, do Logos, do Homem.Foucault observa que a história do pensamento é a história das problematizações que se impuseram a ele; só na medida em que tem de fazer frente a elas o pensamento se renova. A história é um espaço de problematização perpétua — pois essas problematizações não tem solução final, na medida em que se formam na rede de poder que articula e transforma os regimes de práticas vigentes no campo social. Logo, elas sempre retornam em sua diversidade. Exatamente por isso, porque estamos diante de uma revelação, precisamos de um pensamento novo, que Foucault vai buscar no filão nietzscheano que rasga a reflexão contemporânea:

> *"Precisamos de um pensamento que não obedeça ao modelo escolar (que falsifica aresposta já feita), mas que se dirija a problemas insolúveis, quer dizer, a uma multiplicidade de pontos extraordinários que se descobre à medida que se distinguem as suas condições e que insiste, subsiste, num jogo de repetições."* (TP:63)

Este pensamento é o pensamento da maturidade — aponta para o super-homem, aquele que afirma o eterno retorno da contade de poder. Foucault não nos conduz obrigatoriamente a um niilismo pessimista. Encontramos nele sim uma tentativa de dissolver a crença de que podemos pôr fim de uma vez por todas aos problemas e tragédias que nos vitimam, de nos fazer despertar do sonho de resolver o enigma da história. Ao invés de fazermos oposição ao poder como pura negação de nossas vidas,

precisamos agora administrar seu exercício e controlar seus efeitos; doravante é esta a nossa missão. A maturidade aparece então como uma condição de responder ao que está acontecendo na realidade, atender ao chamado de nosso tempo, suportando nossa finitude no presente infinitivo das relações de poder que atravessam o campo social. Ela é sobretudo a capacidade de carregar o fardo da história.

Como diz Foucault:

> *"O que digo não é que tudo seja mau, mas que tudo é perigoso, o que não é exatamente o mesmo que mau. Se tudo é perigoso, então sempre temos algo a fazer. Assim sendo, minha posição leva não à apatia, mas a um ativismo intenso - e pessimista."* (D:44)

Em Foucault, o pessimismo é sinal da eclosão de um novo vigor. A denúncia do que foi feito a nossa vitalidade é um chamamento a que busquemos nela um apoio para fazer valer na situação atual a nossa idéia de liberdade. No seu dizer: "É sempre necessário procurar alguma coisa que, um pouco sob a história, a rompe, agita com ela" (UR:9). A vitalidade faz com que os seres humanos problematizem sua condição perpetuamente; porém, não chegamos nunca à solução, pois seu encaminhamento sempre importa em novos perigos à vitalidade. Trata-se assim de, uma vez demonstradas as coações que nos vitimam no presente e dissipadas as ilusões quanto ao destino histórico dos homens, assumir plenamente a vontade de romper com os regimes de poder vigentes, que fornecem o meio daquelas problematizações, e criar novas formas de vida.

> *"Existem revoltas, elas são um fato. É através das revoltas contra o poder que a subjetividade (não aquela dos grandes homens, mas essa de qualquer um de nós) se introduz na história e lhe dá o sopro de vida."* (UR:8)

Dessa perspectiva, a obra tardia de Foucault aparece sob uma nova luz. Representa uma tentativa de estabelecer, certamente em bases precárias, como passos iniciais de uma inflexão nova no quadro de um projeto de pesquisa consolidado, aquilo que o autor caracterizou, a partir da leitura de *O Conflito das Faculdades* de Kant, uma relação *sagital* com a história. Isto é, experiências cuja pertinência analítica não se encontram nelas mesmas, nas ações que as configuraram, ou mesmo nas idéias de seus protagonistas, mas sim na *relação simbólica* que os contemporâneos mantêm com essas experiências (D: 112).

A disposição que Kant encontra no entusiasmo diante da Revolução Francesa como reconhecimento de uma disposição da humanidade no sentido de se dar uma constituição cosmopolita, Burkhardt na admiração pelo homem capaz de se libertar das teias teológicas e se dar um modo de ser ao mesmo tempo heróico e estético no Renascimento, Foucault busca no modo de vida dos gregos do período clássico. Nos últimos volumes da *História da Sexualidade* deparamo-nos com uma tentativa de resgatar nos interstícios do poder, nos regimes de práticas e problematizações dos antigos, uma disposição de viver com dignidade, respeito e beleza, no exercício de seu poder e liberdade, a companhia dos outros e depois, em Roma, da esposa (HS

III:147-86).

Todavia, convém perguntar se essa perspectiva não constituía apenas um elemento não explorado na obra foucaultdiana, presente em estado embrionário, por exemplo, na evocação da experiência da nau dos loucos que abre as páginas admiráveis da *História da Loucura*. Como observa Foucault, nesse caso estamos diante de uma figura simbólica, um tema literário, plástico e dramatúrgico, elaborada com base nas barcas que levavam os loucos de uma cidade para outra no final da Idade Média. Não obstante, seria equívoco resumir a experiência da nau dos loucos a essa figuração. Ela suscitara uma *postura simbólica* por parte de seus contemporâneos.

Nesse texto, Foucault desconhece a aversão que o tornou célebre pela prática do comentário (NC:XV) e empreende uma compreensão do que significou a experiência da *Narrenschiff* para os homens da Idade Média tardia, chegando a conclusão de que ela "não faz mais que desenvolver, ao longo de uma geografia semi-real, semi-imaginária, a situação *liminar* do louco no horizonte das preocupações do homem medieval" (HL:12). Os contemporâneos mantém uma *relação simbólica* com a partida dos loucos em suas naves, ela constitui-se no signo irônico da agitação da sociedade e da mobilidade da razão presentida pelos homens no final da Idade Média, anuncia a proximidade de uma nova subjetividade por vir, "o advento de uma noite na qual mergulha a velha razão do mundo" (Idem:35). Os sentimentos que a errança da loucura desperta indicam para eles o redemoinho no qual se afoga a subjetividade imposta pelo cristianismo, uma

disposição em viver doutra forma, o fim absoluto de um tempo (Idem:17).

As relações de poder são o elemento trágico que ao mesmo tempo funda e recusa a história. Porém, o programa arqueogenealógico não se esgota na sua afirmação. Ele chama também pelo exame, a partir de situações atuais, de certas experiências passadas que não deveriam servir de exemplo para o nosso presente, mas iluminar o futuro; não deveriam ser vistos como experiências válidas de vida, mas signos de uma disposição em viver de outra maneira, pois não passam de aspectos de situações estratégicas em andamento, e como tais são apenas o prelúdio de novas problematizações.

Não há instância que transceda a história enquanto modo de ser do poder em Foucault. Essa linha da pesquisa não deveria ser vista como uma forma de resgatar no passado exemplos de emancipação, experiências de boa vida, casos de comunidades felizes — que o esquema foucauldiano proíbe. "Esta atitude enceta um número de conseqüências perigosas: em primeiro, uma inclinação para procurar alguma forma barata de arcaísmo ou alguma forma passada e imaginária de felicidade que as pessoas, de fato, não tiveram de modo nenhum" (FR: 248). Trata-se sim de enfocar a situação atual do ponto de vista do passado, "disparar flechas sobre o coração do tempo presente", como diz Habermas, enfim incitar uma vontade de viver diferentemente a atualidade, nas palavras de Foucault.

Foucault nos propõe um paradoxo e ao mesmo tempo a única maneira de sair dele: adquirir maturidade e viver de

outra maneira o tempo presente, na medida em que a história nos mostra que não há outra maneira efetiva de viver o tempo senão dentro do eterno retorno da vontade de poder. A pergunta que ele coloca ao pensamento histórico contemporâneo é a seguinte:

> *"Deveria ter sido o retorno, como o fim da história no século XIX, o que não podia saquear a nossa volta mais do que fosse assombração de última hora?"* (TP:78)

Qualquer que seja a resposta a essa questão, é certo que ela não deixará de se colocar à reflexão sobre a história no porvir. Foucault elaborou um diagnóstico do nosso tempo que transcende a análise histórica da modernidade e visualiza o processo civilizatório no seu conjunto. Há em sua teoria da história uma matriz epistemológica que, embora não se desvencilhe totalmente, não se reduz a sua base histórico-hermenêutica, tornando possível que continuemos a pensar com ela os problemas do passado e da atualidade no futuro. Foucault, à exemplo de Marx, estabeleceu um ponto de não-retorno, talvez um *topos* definitivo em sua originalidade, na prática do estudo da história.

BIBLIOGRAFIA

I. FOUCAULT

1) Livros

1954. Doença Mental e Psicologia (DMP)
Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975.

1961. Histoire de la Folie à la Age Classique (HF)
Paris, UGE, 1970. (Versão Abreviada)

1964. O Nascimento da Clínica (NC)
Rio de Janeiro, Forense, 1977.

1966. As Palavras e as Coisas (PC)
São Paulo, Martins Fontes, s.d.

1969. A Arqueologia do Saber (AS)
Petrópolis, Vozes, 1972.

1970. L'Orde du Discours (OD)
Paris, Gallimard, 1971.

1972. História da Loucura (HL)
São Paulo, Perspectiva, 1978. (2 ed.)

1974. A Verdade e as Formas Jurídicas (VFJ)
Rio de Janeiro, PUC, 1974.

1974. Eu, Pierre Rivière ... (PR)
Rio de Janeiro, Graal, 1982.

1975. Vigiar e Punir (VP)
Petrópolis, Vozes, 1976.

1976. História da Sexualidade I (HS I)
Rio de Janeiro, Graal, 1978.

1979. Microfísica do Poder (MP)
Rio de Janeiro, Graal, 1979.

1980. La Impossible Prision (IP)
Barcelona, Anagrama, 1982.

1981. Un Dialogo sobre el Poder (DP)
Madri, Alianza, 1981.

1984. História da Sexualidade II (HS II)
Rio de Janeiro, Graal, 1984.

1984. História da Sexualidade III (HS III)
Rio de Janeiro, Graal, 1985.

1984. Michel Foucault - Dossier (D)
Rio de Janeiro, Taurus, 1984.

1985. The Foucault Reader (FR)
New York, Panthen, 1985.

2) Textos Avulsos

1964. La Folie - L'Abscence d'Ouevre (HF)
In - Histoire de la Folie
Paris, Gallimard, 1972.

1967. Nietzsche, Freud e Marx (NMF)
Lisboa, Anagrama, 1979.

1967. Entrevista a Igor Caruso
In - Conversacions con Lacan, Foucault e L.-Strauss
Barcelo, Anagrama, 1969.

1968. Resposta ao Círculo Epistemológico (RCE)
In - Epistemologia e Teoria da Linguagem
Petrópolis, Vozes, 1972.

1968. Resposta a uma Questão (RQ)
In - Tempo Brasileiro 28 (57-81) 1974.

1969. What is an Author? (FR)
In - The Foucault Reader (101-20) 1985.

1970. Theatrum Philosophicum (TP)
Lisboa, Anagrama, 1979.

1970. Entrevista com S. Rouanet e J.G. Merquior
In - O Homem e o Discurso
Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1971.

1971. Par delà du Bien et du Mal (PBM)
In - Actual 14 (19-43) 1971.

1971. Interwiew with K.S. Simon
In - Partisan Rewiw 38 (192-201) 1971.

1971. Nietzsche, a Genealogia e a História (MP)
In - Microfísica do Poder (15-37) 1979.

1972. Sobre a Justiça Popular (MP)
In - Microfísica do Poder (39-68) 1979.

1973. Sobre el Encierro Penitenciario (DP)
In - Un Dialogo sobre el Poder (59-72) 1981.

1974. O Nascimento do Hospital (MP)
In - Microfísica do Poder (99-111) 1979.

1974. Anti-Retro - Entretien avec Foucault (AR)
In - Los Cahiers du Cinema 251/252 (5-15) 1974.

222

1975. O Poder e a Norma (PN)
In - Psicanálise e Sociedade
Belo Horizonte, Ibrapsi, 1976.

1975. Sobre a Prisão (MP)
In - Microfísica do Poder (129-43) 1979.

1975. Poder - Corpo (MP)
In - Microfísica do Poder (144-52) 1979.

1976. Sobre a Geografia (MP)
In - Microfísica do Poder (153-65) 1979.

1976. Genealogia e Poder (MP)
In - Microfísica do Poder (167-77) 1979.

1976. Soberania e Disciplina (MP)
In - Microfísica do Poder (179-91) 1979.

1977. Poderes y Estrategias (DP)
In - Un Dialogo sobre el Poder (73-86) 1981.

1977. Encierro, Psiquiatria, Prisión (DP)
In - Un Dialogo sobre el Poder (87-127) 1981.

1977. Verdade e Poder (MP)
In - Microfísica do Poder (1-14) 1979.

1977. O Olho do Poder (MP)
In - Microfísica do Poder (209-27) 1979.

1977. Não ao Sexo Rei (MP)
In - Microfísica do Poder (229-42) 1979.

1977. Sobre a História da Sexualidade (MP)
In - Microfísica do Poder (243-76) 1979.

1978. El Polvo y la Nube (IP)
In - La Impossible Prisión (37-53) 1982.

1978. Precizazione sue il Potere (PP)
In - Aut-Aut 167/168 (2-11) 1978.

1978. Foucault atthe Collège de France I (FCF I)
In - Philosophy and Social Criticism 2 (233-42) 1981.

1978. A Governamentalidade (MP)
In - Microfísica do Poder (277-93) 1979.

1978. Mesa Redonda con los Historiadores (IP)
In - La Impossible Prisión (55-79) 1982.

1978. La Vie: L'Experience et la Science (SV)
In - Revue de Metaphysique et Morale 5 (3-15) 1985.

1978. O Verdadeiro Sexo (VS)
In - Herculine Barbin: Diário de um Hermafrodita
Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1982.

1979. Foucault at the Collège de France II (FCF II)
In - Philosophy and Social Criticism 3 (349-59) 1981.

1979. Is it Useless to Revolt? (UR)
In - Philosophy and Social Criticism 8 (2-9) 1981.

223

1981. It's Really Important to Think? (RIT)
In - Philosophy and Social Criticism 8 (29-40) 1982.

1981. Sex and Solitude (SSE)
In - London Rewiew of Books (4-6) maio/junho 1981.

1982. The Subject and The Power (SP)
In - Critical Inquiry 8 (776-94) 1983.

1982. O Combate da Castidade (CC)
In - Sexualidades Ocidentais
São Paulo, Brasiliense, 1985.

1982. Space, Knowledge and Power (FR)
In - The Foucault Reader (239-56) 1985.

1983. Structuralism and Post-Structuralism (SS)
In - Telos 55 (195-211) 1983.

1983. Sobre a Genealogia da Ética (D)
In - Michel Foucault - Dossier (41-70 1984.

1983. Politics and Ethics (FR)
In - The Foucault Reader (373-80) 1985.

1984. O Que é o Iluminismo? (D)
In - Michel Foucault - Dossier (103-12) 1984.

1984. What is the Enlightenment? (FR)
In - The Foucault Reader (32-50) 1985.

1984. O Cuidado com a Verdade (D)
In - Michel Foucault - Dossier (74-85) 1984.

1984. O Retorno da Moral (D)
In - Michel Foucault - Dossier (128-38) 1984.

1984. Polemics, Politics and Problematizations (FR)
In - The Foucault Reader (381-90) 1985.

II. SOBRE FOUCAULT

Burgelin, P. et alii. Analisis de Michel Foucault.
1972 Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1972.

Dreyfus, H. & Rabinow, Paul. Michel Foucault: Beyond
1983 Structuralism and Hermeneutics.
Chicago, University of Chicago Press, 1983.

Escobar, C.H. (Org.). Michel Foucault - Dossier
1984 Rio de Janeiro, Taurus, 1984.

Guedes, Marcel. Foucault
1972 Rio de Janeiro, Melhoramentos, 1980.

Ferry, Luc & Renault, A. La Pensée 68
1985 Paris, Gallimard, 1985 (pp.105-64).

Habermas, J. Der Philosophische Diskurs der Moderne
1985 Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1985 (pp.279-343).

Kremer-Marietti, A. Introdução ao Pensamento de M. Foucault
1974 Rio de Janeiro, Zahar, 1977.

Machado, Roberto. Ciência e Saber
1981 Rio de Janeiro, Graal, 1981.

Major-Poetlz, P. Foucault's Archaeology of Western Culture
1983 Chapell Hill, University of North Carolina, 1983.

Merquior, J.G. Foucault- O Niilismo de Cātedra
1985 Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1985.

Poster, Mark. Foucault, Marxism and History
1985 London, Polity Press, 1985.

Ribeiro, Renato J. (Org.) Recordar Foucault
1985 São Paulo, Brasiliense, 1985.

Aronowitz, Stanley. History as Desruption
1970 In - Humanities and Society 2 (125-47) 1979.

Canguilhem, Georges. La Muerte del Hombre
1967 In - Eco 5 (515-42) 1969.

Crespi, Franco. Foucault o il Rifuto della Determinazione
1979 In - Aut-Aut 170/171 (104-8) 1979.

Dagonet, François. Archéologie ou Histoire de la Médicine
1965 In - Critique 216 (436-47) 1965.

Deleuze, Gilles. Un Nouvel Archiviste
1972 In - Critique 274 (195-209) 1972.

Deleuze, Gilles. Ecrivain non: Un Nouveau Cartographe
1975 In - Critique 343 (1202-27) 1975.

Dews, Peter. Power and Subjectivity in Foucault
1984 In - New Left Rewiew 144 (72-95) 1984.

Flynn, B.C. Foucault and the Husserlian Problematic of a Transcendental Philosophy of History
1978 In - Philosophy Today 3/4 (224-38) 1978.

Dreyfus, H. & Rabinow, Paul. Habermas and Foucault
1986 In - Critique 471/472 (857-72) 1986.

Giannotti, J. Arthur. Histórias sem Razão
1979 In - Civilização Brasileira 16 (115-34) 1979.

Habermas, J. Genealogische Geschichtsschreibung
1984 In - Merkur 429 (115-24) 1984.

Habermas, J. Une Fléche dans le Coeur du Temps Présent
1986 In - Critique 471/472 (794-9) 1986.

Honneth, Axel. Foucault et Adorno
1986 In - Critique 471/472 (800-15) 1986.

Kemp, P. Rewiew: M. Foucault - Beyond Structuralism and
1984 Hermeneutics. In - History and Theory 2 (84-105) 1984.

Lecourt, Dominique. Sobre la Arqueologia del Saber
1970 In - Por una Critica de la Epistemología
Mexico D.F., Siglo XXI, 1974.

Leonard, Jacques. El Filosofo y el Historiador
1977 In - La Impossible Prisión
Barcelona, Anagrama, 1982.

Meggil, Alan. Foucault, Structuralism and the End of History
1979 In - The Journal of Modern History 51 (451-503) 1979.

Pomata, Gianna. Note sulla Storiografia Foucaultiana
1979 In - Aut-Aut 170/171 (49-66) 1979.

Revel, Jacques. Foucault et les Historiens
1975 In - Magazine Litteraire 101 (15-20) 1975.

Roth, Michael. Foucault's History of Present
1981 In - History and Theory 20 (32-46) 1981.

Russo, F. La Archéologgie du Savoir de M. Foucault
1973 In - Archives de Philosophie 36 (69-106) 1973.

Rorty, R. Method, Social Science and Social Hope
1981 In - Canadian Journal of Philosophy 11 (569-88) 1981.

Sichére, B. L'Autre Histoire: Ã Partir de Foucault
1980a In - Tel Quel 86 (71-95) 1980.

Shinner, Larry. Reading Foucault: Anti-Methode and Genealogy
1982b In - History and Theory 21 (382-98) 1982.

Shinner, Larry. Foucault and the Question of Origins
1982 In - Philosophy Today 26 (321-21) 1982.

Valdinoci, Serge. Les Incertitudes de l'Archeologie
1978 In - Revue de Metaphisyque et Morale 83 (73-101) 1978.

Van de Wiele, J. L'Histoire chez Michel Foucault
1983 In - Revue Philosophique de Louvain 81 (601-33) 1983.

Veyne, Paul. Foucault Revoluciona a História
1978 In - Como se Escreve a História
Brasília, Editora da UNB, 1982.

Veyne, Paul. Le Dernier Foucault et sa Morale
1986 In - Critique 471/472 (933-41) 1986.

Villar, P. Les Mots et Les Choses dans la Pensée Economique
1982 In - Une Histoire en Construction
Paris, Gallimard, 1982.

White, Hayden.Foucault Decoded: Notes fron Underground
1973 In - History and Theory 1 (23-54) 1973.

Ysmar, Collete. Histoire et Archéologie
1974 In - Revue Française de Science Politique 4(775-807)1974.

III. TEXTOS COMPLEMENTARES

Bourdé, Guy & Hervé, M. Les Écoles Historiques
1984 Paris, Seuil, 1984.

Burckhardt, J. A Civilização do Renascimento na Itália
[1977] Lisboa, Presença, 1977.

Burckhardt, J. Reflexões sobre a História
[1901] Rio de Janeiro, Zahar, 1962.

Deleuze, Gilles. Nietzsche e a Filosofia
1962 Rio de Janeiro, Editora Rio, 1978.

De Certeau, M. L'Ecriture de L'Histoire
1978 Paris, Gallimard, 1978. 2 ed.

Descombes, Vincent. Le Meme et le Autre
1979 Paris, Minuit, 1979.

Donzelot, Jacques. A Polícia das Famílias
1977 Rio de Janeiro, Zahar, 1980.

Donzelot, Jacques. Miseria della Cultura Politica
1978 In - Aut-Aut 167 (115-28) 1978.

Donzelot, Jacques. L'Invention du Social
1984 Paris, Fayard, 1984.

Fink, Eugen. A Filosofia de Nietzsche
1960 Lisboa, Presença, 1983.

Fleischer, Helmut. A Concepção Marxista da História
1970 Lisboa, Edições 70, 1978.

Fontana, J. Ascenso y Decadencia de la Escuela de los Annales
1976 In - Hacia Una Nueva História
Madri, Akal, 1976.

Forster, Robert. Las Realizaciones de la Escuela de los Annales
1980 In - Eco 239 (449-78) 1981.

Gadamer, H. George. Verdad y Metodo
1962 Salamanca, Sigueme, 1982.

Habermas, J. Conhecimento e Interesse
1968 Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

Habermas, J. Para a Reconstrução do Materialismo Histórico
1977 São Paulo, Brasiliense, 1983.

Heller, Agnes. Teoria de la Historia
1982 Madrid, Fontamara, 1984.

Henretta, J. Social History as Lived and Written
1979 In - American Historical Rewiew 84 (1293-333) 1979.

Kant, I. La Filosofia de la Historia
1954 Mexico D.F., Fonde de Cultura Economica, 1954.

Kocka, J. Theory and Social History: Recent Developments in
West Germany. In - Social Research 47 (426-57) 1980.

Lefebvre, Henri. O Fim da História
1972 Lisboa, Dom Quixote, 1978.

Le Goff, J. et alii. A Nova História
1976 Lisboa, Edições 70, 1978.

Le Goff, Jacques. História
1980 In - Encicloplédia Einaudi vol.2
Lisboa, Casa da Moeda, 1984.

227

Lukács, G. História e Consciência de Classe
1922 Porto, Escorpião, 1979.

Meyerhoff, Hans. The Philosophy of History in Our Time
1959 New York, Anchor, 1959.

Nietzsche, F. Obras Completas
1956 Madri, Aguilar, 1956.

Putnan, Hilary. Reason, Truth and History
1981 Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Rochlitz, R. Des Philosophes Allamnds face a la Pensée Française
1986 In - Critique 464/465 (7-39) 1986.

Revel, Jacques. Les Paradigmes des Annales
1979 In - Annales 6 (1347-76) 1979.

Ricoeur, Paul. Interpretação e Ideologias
1978 Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.

Slodertdjik, Peter. Weimar et la Californie
1986 In - Critique 464/465 (114-27) 1986.

Stein, Ernildo. História e Ideologia
1976 Porto Alegre, Movimento, 1976.

Thyssen, J. História de la Filosofía de la Historia
1934 Buenos Aires, Espasa, 1954.

Thompson, E.P. Notes on Exterminism. The Last Stage of
1980 Civilization - In - New Left Rewiew 121 (3-31) 1980.

Topolski, Jarzy. Metodologia de la Historia
1972 Madri, Cátedra, 1982.

Védryne, Hélene. As Filosofias da História
1976 Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

Vogt, Joseph. El Concepto de Historia de Ranke a Toynbee
1968 Madrid, Guadarrama, 1974.

White, Hayden. The Burden of History
1966 In - History and Theory 2 (111-34) 1966.

228